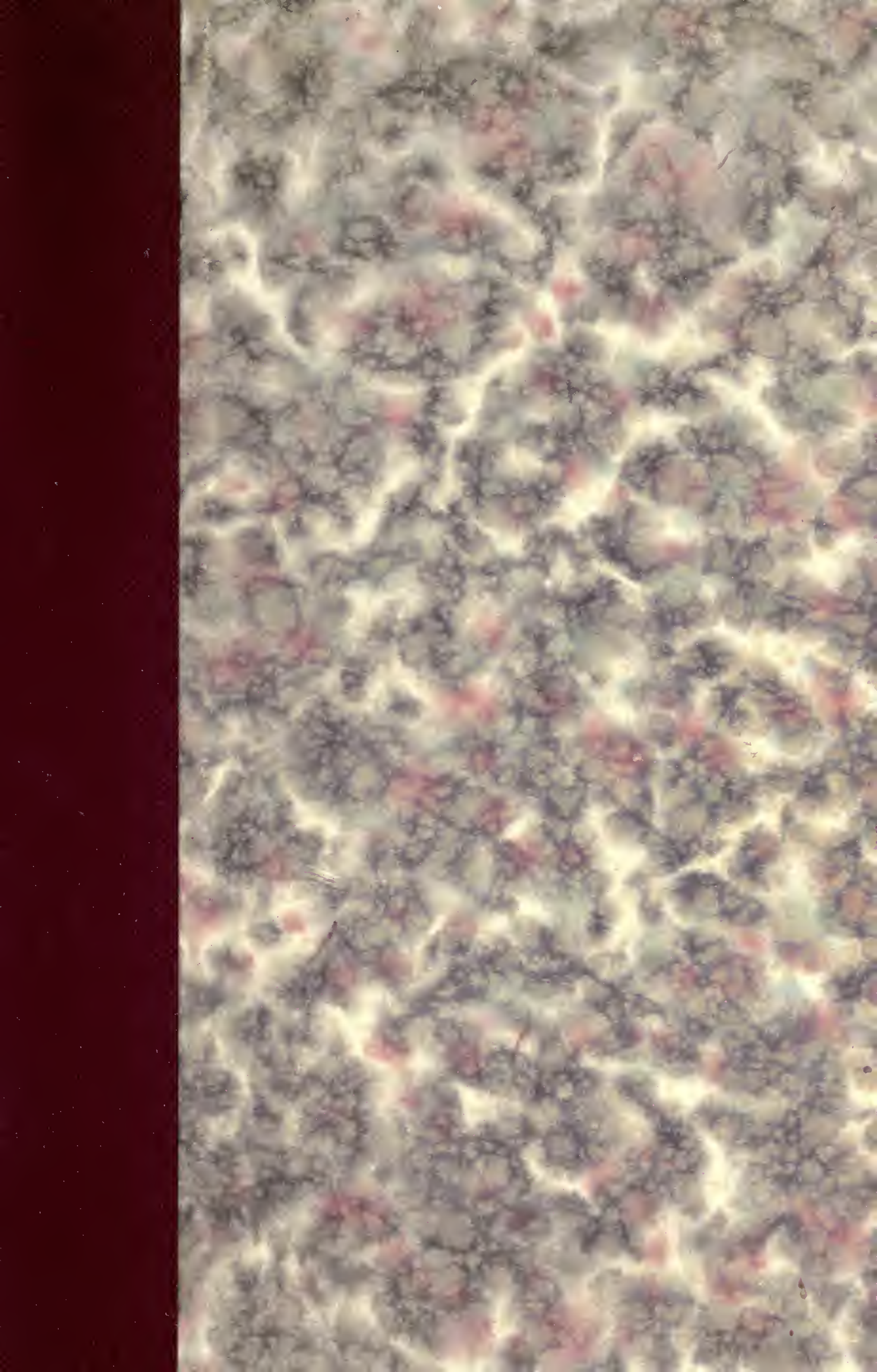


Gesammelte Aufsätze.

Gesammelte Aufsätze

von

Albrecht B. Ritschl.

Neue Folge.



Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Vorrede des Herausgebers.

Der ersten Sammlung von Aufsätzen Albrechts Ritschls, die unter gleichem Titel und in demselben Verlage 1893 erschienen ist, lasse ich nun eine zweite Sammlung folgen. Deren Touptheil bilden die drei Artikel der „geschichtlichen Studien zur christlichen Lehre von Gott“. Dazu kommen die Schrift „über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche“ und der Vortrag „über das Gewissen“, die beide seit einiger Zeit vergriffen sind, und die doch auch heute noch volle Beachtung verdienen. Endlich habe ich die „Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard“ der neuen Sammlung eingefügt, aus Gründen, über die ich mich bereits in Albrecht Ritschls Leben, Band II, S. 340 geäußert habe.

Bonn, 29. Juli 1896.

O. Ritschl.

Inhalt.

Ueber das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche.

In den Streitschriften der heutigen Lutheraner gegen die evangelische Union werden regelmäßig gewisse Meinungen über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche geltend gemacht, deren Einfachheit dafür scheint bürgen zu sollen, daß sie sich ganz von selbst verständen. Mindestens scheint die Voraussetzung gerechtfertigt zu sein, daß die scheinbaren Grundsätze, mit welchen die Möglichkeit einer Union der lutherischen und der reformirten Christen bestritten wird, mit den Symbolen der lutherischen Reformation übereinstimmen, und aus denselben abgeleitet seien. Um so auffallender dürfte es manchem ferner stehenden Beobachter des Kampfes sein, daß die obersten leitenden Gedanken der strengen Lutheraner über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche an der Norm des lutherischen Bekenntnisses selbst die Probe nicht bestehen. Mag auch die Theologie jener Männer echt lutherisch sein, die Vorstellung von der Kirche, welche ihre kirchliche Politik leitet, ist so bestimmt im Widerspruch mit der Norm, auf welcher sie zu fußen vorgeben, als sie nicht aus derselben abgeleitet ist. Um die Hauptgrundsätze der lutherischen Unionsgegner festzustellen, bedarf es nicht der Uebersicht ihrer ganzen Literatur, sondern einige wenige Schriften, welche uns zufällig vorliegen, werden dazu genügen.

In der Brochüre von Kahnis, die moderne Unionsdoctrin (Leipzig 1853) S. 9 heißt es: „Das lutherische Bekenntniß ist die Regel des Glaubens und Lehrens, der Einheitspunkt der Gemeinschaft, und ebensomit der Unterscheidungspunkt von anderen Gemeinschaften, die Norm aller Lebensgestalten der Kirche.“ In kürzerer Formel spricht Herr Otto in Naugard diesen Gedanken aus: „Das Wesen der evangelischen Kirche ist ihr Bekenntniß“ (die

kirchliche Gemeindeordnung, ein Vortrag. Stettin 1851, S. 5). Sehr einfach ist die Folgerung, welche hieraus gegen die Union gezogen wird, daß Verschiedenheit des Bekenntnisses die Verschiedenheit von Kirchen ergiebt, also deren Einheit unmöglich macht; und wenn logische Schlüsse die Mächte des Lebens wären, so müßte die Union vor der imponirenden Einfachheit dieser Wahrheit zu Boden sinken. Aber die Ueberzeugungskraft eines Grundsatzes für gebildete Geister pflegt nicht blos durch seine Einfachheit, sondern auch durch seine Vollständigkeit, Gründlichkeit, Unzweideutigkeit bedingt zu sein; ungebildete Massen können mit Schlagwörtern aufgeregt werden, aber ein solcher Erfolg beweist nichts für die Wahrheit des mächtig gewordenen Wortes, vielmehr sollte ein Jeder aus Erfahrung wissen, wie schwer der Wahrheitssinn durch tendenziöse Aufregung leidet. Wenn also auch eine starke antiunionistische „Strömung" an der Hand jenes Grundsatzes durch die evangelische Kirche deutscher Zunge geht, so läßt sich unser Urtheil dadurch nicht bestechen. Wir sind aber deßhalb weit davon entfernt, in tendenziöser Einfachheit jenen Grundsatz für unrichtig zu erklären, sondern wir stellen den in Disjunctionen so geübten Gegnern vorläufig die Frage: Ist das Bekenntniß allein und unbedingt das Wesen, der Einheitspunkt, die Norm der Kirche, so daß nichts weiter, als das Bekenntniß, Wesen, Einheitspunkt, Norm der Kirche bildet? Sollen wir uns in ihrem Sinne die Frage bejahen, so dient nichts mehr zur Erläuterung jener Ansicht, als die Definition des Cardinals Bellarmin: ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem (controv. de eccl. militante cap. 2). Wenn das Bekenntniß das Wesen einer Kirche ist, so ist es der Kirche also nicht wesentlich, in welcher Weise sich der einzelne Genosse der Kirche zu demselben verhält, ob er es mit dem Herzen bekennt oder nicht, der allgemeine Zustand ist normal, wenn es nur Alle mit dem Munde bekennen, wenn es nur Alle als Rechtsordnung anerkennen. Und wenn die „Norm aller Lebensgestalten der Kirche" so gemeint ist, so wird dieser Gedanke durch die weiterhin folgenden Worte des obengenannten Gewährsmannes beleuchtet: Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum, das heißt, der Begriff der Kirche ist der Begriff des Staates. Und bei Voraussetzung eines solchen Begriffes von Kirche ist freilich Union zweier nicht anders denkbar, als entweder in Unterwerfung einer unter die andere durch Annahme des Bekenntnisses derselben, oder in der Form einer Conföderation, welche jedoch der staatlichen Analogie gemäß nie

dauernd sein wird. Sollen wir nun glauben, daß die Gegner der Union, deren praktischen Gedanken wir durch die römisch-katholische Definition von Kirche aus ihrem obersten Grundsatze vom Werthe des Bekenntnisses abgeleitet haben, wirklich mit Bewußtsein diese Gedankenfolge vollziehen? daß sie mit Bewußtsein die Mittel vom Feinde entlehnen, um ihren Zweck zu rechtfertigen? Wir geben den Gegnern der Union das Recht, uns der Verläumdung anzuklagen, wenn wir ihnen das auch nur zutrauten. Aber wir muthen ihnen dagegen den Beweis zu, daß auf einem anderen Wege als dem Bellarmins jene zu Ungunsten der Union lautende Ansicht vom Bekenntnisse ausgelegt werden könne. Und bei diesem Versuche werden sie nicht umhin können einzugestehen, daß ihre scheinbar so von selbst sich verstehende Ansicht vom Bekenntnisse ungründlich, unvollständig, zweideutig ist, wenn sie nicht römisch-katholisch verstanden werden soll.

Wenn jedoch Lutheraner und Reformirte durch die Verschiedenheit ihrer Bekenntnisse in zwei „Kirchen" geschieden sein sollen, liegt dann nicht vielleicht in den Sacramenten ein Band für die zwei zur Einheit der Kirche vor, welche jener Trennung ein Gegengewicht leistet? Können sich nicht Lutheraner und Reformirte gemeinsam um die Handlungen versammeln, in welchen Gott seine sündenvergebende Gnade denjenigen wirklich darreicht, welche im eigentlichen Glauben, d. h. im Vertrauen auf die sacramental dargebotene Verheißung die heiligen Handlungen begehen? Könnte da nicht, wenn auch nur auf Momente, das Bewußtsein der Verschiedenheit der Bekenntnisse aufgegeben werden in den Glauben an die Eine allgemeine christliche Kirche, den ja beide bekennen? Aber eines Anderen belehrt uns Delitzsch (die bayerische Abendmahlsgemeinschaftsfrage, Erlangen 1852, S. 14): „das heilige Abendmahl ist ja nicht allein eine Selbstdargabe des Herrn, es ist auch ein Bekenntniß der seinen Tod verkündigenden Gemeinde; es ist der Culminationspunkt des Gottesdienstes, der Hauptakt der kirchlichen Gemeinschaftsbethätigung, der höchste Ausdruck und Vollzug des Glaubenslebens der Gemeinde. Wer an dem heil. Abendmahl in dieser oder jener Kirche theilnimmt, der bekennt sich nicht allein zum Herrn, sondern auch zu der ihn hier bekennenden Gemeinde. Er muß kennen und glauben, was die Kirche bekennt und entschlossen sein, es mitzubekennen." Und daraus wird dann der Schluß gezogen, daß Lutheraner und Reformirte auch am Abendmahl keine Gemeinschaft haben können. Man sieht, die trennende Consequenz aus dem Satze, daß das Bekenntniß das Wesen einer Kirche sei, erstreckt sich auch auf diesen Punkt. Verschiedene Bekenntnisse ergeben verschiedene Kirchen; die Feier des Abendmahls enthält die Anerkennung

des Bekenntnisses der Particularkirche; also kann ein Anhänger des reformirten Bekenntnisses nur „aus Mangel an Erkenntniß, oder in grundsätzlichem Indifferentismus oder in Gewissenlosigkeit“ (S. 16) das Abendmahl der lutherischen Kirche begehren. Aus welchem Symbole mag wohl Herr Dr. Delitzsch jenen Satz geschöpft haben, daß der Abendmahlsgenosse sich nicht blos zum Herrn, sondern auch zu der ihn am Orte der Sacramentsfeier bekennenden Gemeinde bekennt? Er beruft sich dafür nur auf die durch Gutachten aus dem 16. und 17. Jahrhunderte bezeugte Praxis jener Zeit. Er wird mir also wohl nicht darin widersprechen, daß die lutherischen Symbole von diesem Fündlein nichts wissen, und dieß ist der Fall, weil denselben der Gedanke an eine Particularkirche gerade so fern liegt, als den heutigen Lutheranern nahe. Die lutherischen Symbole leugnen den Gesichtspunkt nicht, unter welchen Zwingli ausschließlich die Sacramente stellte, daß dieselben Bekenntnißzeichen, Akte der Kundgebung des Glaubens seien, aber mit dem im sacramentalen Akte kundgegebenen Glauben kann kein anderer gemeint sein, als welcher die Empfänglichkeit für die sacramentalen Gnadengaben ist, nämlich die fides specialis, quae praesenti promissioni credit, non tantum quae in genere credit deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum (Apol. C. A. VII. p. 203 Hase). Dieser Glaube und sein Bekenntniß ist aber das Signal nicht der lutherischen Particularkirche, sondern der aus dem Evangelium wiedergeborenen allgemeinen Kirche, in welchem sich Lutheraner und Reformirte nicht unterscheiden. Vergleiche Calvins Institutio, IV, 14, 1: Sacramentum est externum symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram testamur. Delitzsch würde auch zu seiner Consequenz nicht gekommen sein, wenn er nicht das nach richtiger lutherischer Norm beiläufige Merkmal des Sacramentes, Bekenntnißzeichen zu sein, auf Kosten des Hauptmerkmales, göttliche Gabe zu sein, hervorgehoben hätte, und da er nun christliches Bekenntniß nur als particulares kennen will, so kommt er zu jener Behauptung, die so wenig lutherisch ist, daß sie noch jenseits Zwingli liegt, der doch im Abendmahle das Bekenntniß der allgemeinen Kirche anerkannt wissen wollte. Zu unserem ganz besonderen Bedauern haben wir Herrn Dr. Delitzsch auf dieser Fährte des unlutherischen „lutherischen Separatismus“ betroffen, da wir ihn aus seiner Schrift „Vier Bücher von der Kirche“ (Dresden 1847) als einen Mann kennen gelernt hatten, der ungeachtet seines strengen Confessionalismus den Begriff der allgemeinen Kirche zu verstehen und zu deuten wußte, und da wir ihn als einen

theologischen Schriftsteller hochachten, der die Wahrheit nicht in hartnäckiger Vertheidigung der „hergebrachten Praxis" sucht. Und um so leichter hoffen wir ihn von der Unrichtigkeit des oben dargelegten Grundsatzes zu überzeugen, da er in der angeführten Schrift S. 131 selbst sagt: „Das Einheitsband der Gesammtkirche als des Leibes Christi ist Christus in Wort und Sacrament; das Einheitsband des Gemeinwesens der einzelnen Gemeinden ist das Bekenntniß." Die Selbständigkeit der Sacramente würde also beeinträchtigt oder vielmehr ihre Würde als Einheitsbänder der allgemeinen Kirche würde geradezu aufgehoben, wenn die Theilnahme an ihnen von der trennenden Macht der Bekenntnisse beherrscht sein soll. Wir wollen mit diesen Bemerkungen noch keineswegs alle die praktischen Fragen abgeschnitten oder gelöst haben, welche sich über das Verhältniß der Sacramente zu den besonderen Bekenntnißgemeinden erheben, welche aber nur in einer zusammenhängenden Erörterung ihre richtige Stelle finden können. Vorläufig wollen wir blos constatiren, daß wie die neulutherische Vorstellung vom Bekenntnisse römisch-katholischen Schein hat, so die daraus abgeleitete Behauptung der Unmöglichkeit einer Sacramentsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten einen Zwinglischen Schein mit sich führt. Die Richtung, welche sich durch beide Grundsätze bemerklich macht, hat aber ebendarin nicht den Schein der richtigen Mitte, daß sie dieselben von den entgegengesetzten Extremen entlehnt.

Aber wir thun der Richtung Unrecht, sie begründet den Anspruch, die richtige Mitte zu vertreten, welche als solche gleich fern vom römisch-katholischen wie vom reformirten Bekenntnisse bleibt, auf die Schriftmäßigkeit des „Bekenntnisses der lutherischen Kirche". In der Erklärung, durch welche „Etliche Lehrer der Theologie und des Kirchenrechtes" dasselbe gegen das „Bekenntniß des Berliner Kirchentages" gewahrt haben (Erlangen 1853), heißt es (S. 6): „Gegen die Reformirten, wie gegen die Unirten wahren wir das göttliche Recht unserer Kirche auf die in Wahrheit nur ihr allein angehörende augsburgische Confession und *somit* auf den ihr durch Gottes Gnade geschenkten Beruf, Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein. Wir thun dieß, *nicht* um uns den Ruhm zu sichern, daß wir *Glieder der wahren Kirche* seien, sondern um der Christenheit das gewisse und lautere Zeugniß der seligmachenden Wahrheit, soviel an uns ist, unverkümmert und unverdeckt zu halten." Vorher ist die Rede von dem „wesentlichen Werthe unserer Kirche, die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses zu sein", und den Schluß bildet der Wunsch, daß „bei dem lauteren und schriftgemäßen Bekenntnisse des Evangeliums der Herr Jesus Christus uns und unsere Kirche in Gnaden

erhalten wolle bis ans Ende". Aber wie sollen wir diesen Vorzug verstehen? Schriftmäßigkeit nimmt jede Kirche für ihr Bekenntniß in Anspruch, also wie soll man sich überzeugen, daß das Bekenntniß der lutherischen Kirche ausschließlich schriftmäßig ist, und zwar nach „göttlichem Rechte"? Die römisch-katholische Kirche sucht wenigstens das göttliche Recht der Schriftmäßigkeit ihres Bekenntnisses durch die Lehre von der Tradition zu beweisen; womit suchen die „Etlichen Theologen und Juristen" ihre Behauptung zu rechtfertigen und dadurch wirksam zu machen? Man beschuldige uns nicht der Wortverdrehung, wenn wir aus den mitgetheilten Sätzen der Erklärung den Schluß herausfinden: Weil die lutherische Kirche göttliches Recht auf die C. A. hat, so hat sie das reine schriftmäßige Bekenntniß nach göttlichem Recht. Dieser Schluß ist durch das „somit" so klar ausgesprochen, daß wir ihn gar nicht umgehen können. Also die lutherische Kirche hat göttliches Recht auf die C. A.? Man hat keine Ursache zu zweifeln, daß die Augsburgische Confession der lutherischen Kirche nach dem menschlichen Rechte des Westphälischen Friedens zugehört, und die „Etlichen Theologen und Juristen" suchen S. 4 ihrer Erklärung auch noch das ausschließliche historische Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. plausibel zu machen, aber wodurch die Prätension des göttlichen Rechtes dieses Verhältnisses begründet sei, haben die Herren sehr mit Unrecht verschwiegen, denn jetzt kann ihnen Keiner ihre Behauptung glauben! Und wie nothwendig wäre doch die Anerkennung derselben, da allein auf jenem Satze die andere Behauptung ruht, daß somit die lutherische Kirche den göttlichen Beruf hat, „die Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein". Aber mag das Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. noch so göttlich sein, so dürfte sich ferner Niemand von der Bündigkeit des Schlusses überzeugen: weil wir die C. A. haben, so sind wir die Kirche des schriftmäßigen Bekenntnisses. Der Schluß würde nur richtig und wirksam sein, wenn vorauszusetzen wäre, daß die C. A. inspirirt sei. Das hat aber glücklicherweise noch Niemand behauptet. Also würde es sich um den Beweis aus der Schrift handeln, daß die C. A. das ausschließlich schriftmäßige Bekenntniß sei. Das ist den lutherischen Theologen bisher nicht in allen Punkten gelungen, und das wird ihnen fernerhin nicht gelingen, auch wenn sie etliche Lehrer des Kirchenrechtes zu Hülfe nehmen. Aber vielleicht ist das Vorgeben auch gar nicht so ernst gemeint? Wenigstens kann es nicht ernst gemeint sein von Einem der Unterzeichner der Erklärung, von Herrn Prof. Hofmann in Erlangen, welcher gegenwärtig literarisch beschäftigt ist, „den Schriftbeweis" in einem ganz anderen Sinne zu führen, als für das Bekenntniß der lutherischen Kirche.

Es scheint aber, wir müssen ihm in Erinnerung bringen, in welchen Hauptpunkten er nicht blos von der Dogmatik der classischen Zeit des echten Lutherthums, sondern auch von den theologischen Anschauungen der C. A. abweicht. Wir sind durch seine Theilnahme an jener Erklärung gezwungen, besonders folgenden Satz aus seinem Werke (I, S. 4) zur Vergleichung mit ihr auszuheben: „Der Ausdruck, welchen die Glaubenserkenntnisse im schriftlichen Bekenntnisse meiner Kirche gefunden haben, ist nicht durch wissenschaftliche Nothwendigkeit, welche immer die gleiche bliebe, sondern durch das jedesmalige Bedürfniß des kirchlichen Gemeinlebens bestimmt, fordert daher Beweis seiner Schriftmäßigkeit nicht für sich sowohl, als für das, was er meint." Herr Dr. Hofmann hat sich durch diese zweideutige Formel die Schriftforschung von dem Zwange des Bekenntnisses frei gemacht, ohne darum den Ruhm eines Erlanger Lutheraners aufzugeben. Aber was sagen die weniger geistreichen Lutheraner dazu, daß er (Schriftbeweis I, S. 114 ff.) beweist, daß der Name „Gottessohn" Jesu nur in seiner geschichtlichen Existenz zukomme, nicht aber Ausdruck seiner generatio aeterna als verbum dei sei, während nicht blos die alten Dogmatiker, sondern die C. A. art. III ausspricht: item docent, quod verbum hoc est filius dei assumpserit humanam naturam etc. Soll hierauf die Ausrede Anwendung finden, daß der Ausdruck des Bekenntnisses sein gerades Gegentheil meine? Herr Hofmann beweist aus der Schrift, daß der Tod Jesu nicht als Ersatz für die Gott angethane Beleidigung gelten dürfe, welcher erst geschehen müsse, damit Gott gnädig sei (II, S. 334); vielleicht soll die C. A. diesen Gedanken meinen, wenn sie sagt art. III: Christus vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem; art. IV. Christus sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Wir haben gegen diese Proben der Schriftforschung gar nichts einzuwenden. Wir schätzen vielmehr das Werk Hofmanns als eine Schrift von hohem Verdienst, als ein Denkmal wahrer evangelischer Theologie; wir können aber nicht begreifen, wie dessen Verfasser in vollem Ernst jene Erklärung unterschreiben konnte[1]).

---

1) Dieses Urtheil war niedergeschrieben, als mir in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1853 Dec. S. 338 eine Erklärung von Herrn Prof. Hofmann vor Augen kam, in welcher derselbe seine Empfindlichkeit über ein Zeichen der Verwunderung kund giebt, mit welchem in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft seine Theilnahme an jenem Manifeste erwähnt worden war. Ich würde natürlich das oben gefällte Urtheil über den Widerspruch zwischen H.'s theologischem und kirchlichem Standpunkte zurückgezogen haben, wenn der geehrte Theolog denselben wirklich gelöst hätte. Er sagt darüber a. a. O. Folgendes: „Allerdings achte ich es

Aber überhaupt scheint es ein Ausdruck der oben mitgetheilten Stelle derselben zu verrathen, daß die Theologen und Juristen selbst nicht die volle und consequente Ueberzeugung von der ausschließlichen Schriftmäßigkeit des lutherischen Bekenntnisses haben, welche sie den Unionspraktiken entgegenstellen. Wenn es „der wesentliche Werth der lutherischen Kirche ist, die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses zu sein“, so ist sie die wahre Kirche, und alle anderen falsche; wenn das lutherische Bekenntniß „das gewisse und lautere Zeugniß der seligmachenden Wahrheit“ ist, so ist die lutherische Kirche die allein seligmachende. Haben die Herren den Muth, in diesem Sinne die Schriftmäßigkeit des lutherischen Bekenntnisses geltend zu machen? Es wird schwer sein, hierauf eine einfache Antwort zu finden, denn die schlecht und phrasenhaft geschriebene Erklärung enthält nur einen nach jener Consequenz hinschielenden Ausdruck, dessen Auslegung zweifelhaft ist. Wenn es heißt: Wir wahren das Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. und ihren Beruf, die Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein, nicht um uns den Ruhm zu sichern, daß wir Glieder der wahren Kirche seien, sondern u. s. w. — so bleibt es zweifelhaft, ob die Herren diesen Ruhm in Anspruch nehmen, oder ihn ablehnen, aber fast scheint die Conjunctivform „seien“ für das letztere zu sprechen. Und mindestens wäre den Herren Theologen in Erlangen zuzumuthen, daß sie in dankbarer Erinnerung an den reformirten Professor Krafft sich vor einer solchen Behauptung hüteten, daß die seligmachende Wahrheit nur im lutherischen Bekenntnisse, die wahre Kirche nur als lutherische zu finden sei. Das Eine behaupten sie doch, aber das Andere sprechen sie mindestens nicht

---

nicht sowohl für ein Recht, als vielmehr für die Aufgabe eines lutherischen Theologen, und deshalb auch für meine Aufgabe, jenes Glaubens wissenschaftlich nothwendigen Ausdruck zu suchen, und weil mein Bewußtsein dieser Pflicht nichts Anderes ist, als die wissenschaftliche Gestalt meiner Glaubensgewißheit, so giebt es mir den Muth, mich aller herkömmlichen Bezeichnung jenes Glaubensinhaltes zu entäußern, ja mich dahin zurückzuziehen, wo sich der Christ vom Nichtchristen scheidet, indem ich in herzlicher Fröhlichkeit dessen gewiß bin, daß mich die wissenschaftliche Rückkehr zu allem dem wieder gelangen läßt, was die lutherisch-apostolische Kirche, die Predigerin der reinen evangelischen Lehre einheitlich glaubt und bekennt.“ Obgleich ich den Sinn dieser auf Schrauben gestellten Erklärung zu errathen glaube, so kann ich sie nicht für genügend halten, um mein Urtheil über H.'s theologische und kirchliche Stellung fallen zu lassen. Ich erwarte erst die Exemplification und die gegen das Schriftprincip zu führende Rechtfertigung jener „wissenschaftlichen Rückkehr“ von dem wesentlichen Wahrheitsinhalte des Christenthums (an welchem sich der Christ vom Nichtchristen scheidet) zu dem „einheitlichen“ Dogma der „lutherisch-apostolischen“ Kirche.

deutlich aus, zum Beweise, daß sie es mit uns armen Unirten und Reformirten doch noch etwas besser meinen, als ihnen ihre Streitlust gegen die Union vorspiegelt.

Die Erklärung, mit welcher wir uns beschäftigen, ist bekanntlich gerichtet gegen das unionistisch verclausulirte Bekenntniß des Berliner Kirchentages zur C. A. Der Hauptgrund, auf welchen sich die „Etlichen Lehrer der Theologie und des Kirchenrechtes" stützen, ist das sogar für göttlich ausgegebene ausschließliche Recht der lutherischen Particularkirche auf dieses Bekenntniß. Sie erinnern sich allerdings, daß die ursprünglichen Theilnehmer an diesem Bekenntnisse nicht die Absicht gehabt hätten, „eine sonderliche oder eine deutsche Kirche zu stiften, sondern die Eine Kirche Christi zu erneuern". Der Widerstand des größeren Theiles der Christenheit aber habe dahin geführt, daß die Gemeinschaft der augsburgischen Confession eine Particularkirche wurde, diese sei aber nur die lutherische, und nicht eine solche Kirche, „in welcher Lutherische, Reformirte und Unirte angeblich mit gleichem Rechte ihres verschiedenen Glaubens leben". Um so mehr halten sie es für nöthig, das Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. hervorzuheben, da man ja mit dem Beschlusse des Kirchentages den der Union gemachten Vorwurf der Confessionslosigkeit beseitigt erklären, „und den Widerstand, welcher lutherischer Seits der Union entgegengesetzt wird, um so zuversichtlicher als blos fleischlichen Eigensinn oder hartnäckigen Unverstand darstellen könnte". Diese Appellation an das Recht läßt sich vielleicht hören: die C. A. ist einmal Eigenthum der lutherischen Kirche, eine Versammlung wie der Berliner Kirchentag beeinträchtigt diesen Besitz, indem er die C. A. und zwar mit Verletzung ihrer Integrität als Unionsdocument hinstellt. Das Unternehmen des Berliner Kirchentages hat auch uns von Anfang an nicht unbedenklich geschienen, weil ein solcher Beschluß vorauszusehen war, wie er wirklich gefaßt ist, und dann Proteste zu erwarten waren, wie uns einer vorliegt; das Unternehmen ist uns auch gewissermaßen als überflüssig erschienen, weil der Kirchentag durch sein Statut sich auf den Boden der reformatorischen Bekenntnisse gestellt hat, und jener Akt als eine Art von Nachgiebigkeit gegen den abgeschmackten Vorwurf angesehen werden mußte, daß die Union bekenntnißlos sei. Indessen überrascht es doch, daß die Männer des schriftgemäßen Bekenntnisses nur das Recht ihrer Kirche dagegen geltend machen wollten, welches zwar nicht, wie sie insinuiren, ein „göttliches" ist, aber doch als historisches Achtung verdienen könnte. Konnten sie sich nicht vielleicht freuen, daß ihr Bekenntniß, wenn auch zunächst mit Limitation, auch außerhalb der Grenzen anerkannt wird, in denen es seit dem westphälischen Frieden gesetzlich

gilt? Sollte ihnen nicht die Beobachtung erfreulich sein, daß durch die Union der Calvinismus, welcher früher bedeutende Territorien in Deutschland beherrschte, verdrängt, und lutherische Art der Theologie und des Cultus verbreitet worden ist? Nein, sie sagen: entweder die ganze, untheilbare Wahrheit, oder gar nichts; die halbe Anerkennung der Wahrheit beeinträchtigt unser Recht des Besitzes derselben und unser Recht, Euch den Mangel der Wahrheit zum Vorwurf zu machen. Ob die Männer des schriftgemäßen Bekenntnisses wohl diese Gesinnung nach der Schrift normirt haben? oder soll die lutherische Kirche nur in dem Sinne „Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses" heißen, weil die Gesinnung nicht schriftgemäß zu sein braucht? Ich meine wenigstens, daß es die Lutheraner nicht verunehren wird, die Pastoralweisheit und die Kirchenpolitik des Apostels Paulus zu beachten, welcher bei einem noch etwas schlimmeren Falle des Gegensatzes, als welcher zwischen den Lutheranern und dem Kirchentage vorliegt, an die Philippische Gemeinde (I, 15—18) schreibt: „Etliche freilich auch predigen Christum aus Neid und Streitsucht, etliche aber auch aus Wohlwollen: die mit Liebe umgehen, weil sie wissen, daß ich zur Verantwortung des Evangeliums bestimmt bin; die mit Parteisucht aber, verkündigen Christum nicht aus reiner Absicht, meinend Drangsal zu meinen Banden hinzuzubringen. Was thut's? doch wird auf jede Weise, sei es mit Heuchelei, sei es mit Wahrheit, Christus verkündigt; und darüber freue ich mich, ja werde mich auch ferner freuen." Die blos juristische Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Bekenntniß ist die weltliche, und die weltliche ist die ungläubige. Das ist der größte Schaden in der Geschichte der deutschen Reformation, welchen die heutigen Lutheraner, ohne ihn zu erkennen, zu conserviren sich bemühen, daß die Stände der Augsburgischen Confession sich gewöhnten, das dem Kaiser und den katholischen Ständen abgewonnene weltliche Recht ihres Bekenntnisses auch gegen die verwandten reformatorischen Bekenntnißformen anzuwenden. Daß die Kirche der Reformation Particularkirche wurde, erklärt sich aus dem Widerstande des größeren Theiles der Christenheit; daß aber die Gemeinschaft der Augsburgischen Confession den Geist des Particularismus in sich groß zog, in welchem man den Calvinismus als Gegner und nicht als Verwandten betrachtete, in welchem der Gedanke an die Eine allgemeine Kirche so gut wie verloren ging, dieß erklärt sich aus der Beruhigung, die man im Besitze des weltlichen Rechtes der C. A. fand. Und dieser unselige Standpunkt soll im Namen der seligmachenden Wahrheit heutzutage erneut werden, nachdem die politischen wie religiösen Folgen jenes Kirchenrechtes durch zwei Jahrhunderte offenbar geworden

sind? Die Kinder zeichnen sich durch ein eigenthümlich egoistisches Rechtsgefühl für ihr Eigenthum aus, ich glaube aber nicht, daß der Erlöser diese Eigenschaft hat empfehlen wollen, als er das Kind als Muster der Himmelreichsgenossen aufstellte. Jedoch es kommt den Unterzeichnern der Erklärung nicht blos auf den Schutz des Rechtes ihres Eigenthums an, sondern auch darauf, ihr Recht zu erhalten, der Union den Vorwurf der Bekenntnißlosigkeit zu machen. Sie machen es selbst davon abhängig, daß sonst ihr Widerstand gegen die Union als fleischlicher Eigensinn und hartnäckiger Unverstand erscheinen müßte. Allerdings ist etwas Werdendes, wie die Union, für juristische Behandlung nicht geeignet, juristische Betrachtung findet sich nicht in die Behauptung, daß die Union den Consensus der beiderseitigen Confessionen bekenne. Man fragt triumphirend: wo ist denn der Consensus? jenes dritte, in dessen Erwartung sich die Unirten „über den Widerspruch zwischen beiden hinwegsetzen, als bedeute er nichts für christliches Leben und Sterben?" Man erwarte nicht, daß ich diese Insinuation widerlegen werde, die ich nur als eine pikante Auffassung des Streitobjects ansehe. Der Streit hierüber wird noch längere Zeit dauern, und deshalb wäre es gut, wenn dabei auch die Fragen in Betracht kämen, wie denn der Consensus der im Concordienbuche enthaltenen lutherischen Symbole aussieht? ob die Lutheraner sich schon über den Dissensus hinweggesetzt haben, der wegen der symbolischen Lehre über das kirchliche Amt zwischen ihnen sich ergeben hat? ob nicht die Concordienformel eine Vorstellung von der Kirche mit sich führt, die der in der C. A. und ihrer Apologie ausgesprochenen widerspricht? ob denn mit dem allgemeinen Begriffe vom Sacramente in der Apologie die lutherische Abendmahlslehre übereinstimmt? Ich habe diese Punkte mit dem bekannten Vorwurf gegen den Unionsconsensus nie vergleichen können, ohne des Wortes vom Splitter und vom Balken zu gedenken, und es wäre zu wünschen, daß auch die Gegner der Union dieselbe Reflexion einmal anstellten.

Der römisch-katholische Begriff von der Kirche ist die Vorstellung von der römisch-katholischen Kirche. Dagegen der lutherische Begriff von der Kirche in den Symbolen wird nicht gedeckt durch die Vorstellung von der lutherischen Kirche. Aber der Gegensatz der lutherischen Betrachtungsweise gegen die römisch-katholische ist in der C. A. art. VII noch nicht deutlich ausgesprochen. Der Katholik kann sich das Bekenntniß aneignen: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram

unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Denn daß die Grundbestimmung der Kirche nicht donatistisch gemeint ist, was die Verfasser der Confutatio Pontificia vermutheten, bedarf keiner Bemerkung, da dieser Sinn durch den achten Artikel ausgeschlossen ist. Der Gegensatz der Betrachtungsweisen ergiebt sich erst an der Vergleichung zwischen den in der Apologie der C. A. gegebenen Erläuterungen und den schon oben mitgetheilten Grundsätzen Bellarmins. In der Apologie (p. 144) sagt Melanchthon: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum et rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Diesen Satz darf der evangelische Theolog nicht aus den Augen verlieren, wenn er über praktisch-kirchliche Angelegenheiten urtheilt, dieser Grundsatz allein verbürgt die Möglichkeit evangelischer Behandlung kirchlicher Fragen. Das Wesen der Kirche nach evangelischer Anschauung ist die Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes; das Bekenntniß und die Ausübung der Sacramente als Bekenntnißzeichen sind Merkmale der Kirche nach außen. Wie hieß es doch bei den Neulutheranern? das Bekenntniß sei das Wesen der Kirche? Und dieses Gerede war zu Ehren der lutherisch-symbolischen Lehre? Ja die Apologie ist zwar nur ein Werk von Melanchthon, sie steht aber im Concordienbuche in gleicher Geltung mit der Concordienformel, und sie ist das einzige symbolische Buch, an welchem der Lutheraner seinen Begriff von der Kirche normiren kann. Haben die Gegner eine so geringe Kenntniß von den Symbolen „ihrer Kirche", oder haben sie es verlernt, Merkmal von Wesen zu unterscheiden? Und es machen sich alle dieses Irrthums schuldig, welche entweder ausschließlich oder in erster Linie den Maaßstab des Rechtes an eine Kirchengestaltung anlegen. Wenn das der höchste Trumpf gegen die Union ist, daß sie bekenntnißlos sei, daß sie keinen sicheren Grund des Rechtes habe, so wird das als Wesen der Kirche vorausgesetzt, was nur Merkmal nach außen ist, d. h. für die ungläubige Betrachtung. Die Gegner leugnen nicht, daß in der Union Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes sei, sie haben bisher nicht leugnen können, daß in der unirten Kirche, noch ehe die lutherische Strömung mit Brausen auf der Erde hinfuhr, Gemeinde der Heiligen bestanden hat, Einzelne unter ihnen wenigstens werden nicht in Abrede stellen können, daß sie sich mit Reformirten oder Unirten im

Glauben und in Kraft des heiligen Geistes verbunden wissen; und das wird der Union stets ihr göttliches Recht gegen die neulutherische Jurisprudenz erhalten. Es ist die römisch-katholische Betrachtungsweise, soweit wir sie wenigstens aus der Consequenz der symbolischen Lehre und aus Bellarmins Theorie erkennen, den Begriff der Kirche nur nach der rechtlichen Verbindlichkeit ihrer Merkmale zu normiren, und es gleichgültig zu lassen, ob die Mitglieder der Kirche ein innerliches, religiöses, oder ein blos äußerliches, rechtliches Verhältniß zu jenen Merkmalen einnehmen. Auf diesem Standpunkte werden deshalb absichtlich die Merkmale als die Wesensbestimmungen der Kirche eingesetzt; aber die evangelische Betrachtung des Begriffs der Kirche ist darauf hingewiesen, das Wesen der Kirche von ihren Merkmalen zu unterscheiden, und den Werth der letzteren nur nach dem ersteren zu bestimmen, wenn man nicht aus der evangelischen Kirche eine schlechte Doublette der katholischen machen will. Die katholische Kirche in ihren officiellen Organen erkennt nirgendwo Christenthum, Kirche, Gemeinschaft der Heiligen an, außer wo ihre Merkmale, d. h. ihr Wesen gilt. Die Neulutheraner hingegen, indem sie Kirche bei den Reformirten und wenigstens Christenthum bei den Unirten zugeben, indem sie Anstand nehmen, deutlich zu sagen, daß die wahre Kirche nur bei ihnen sei, zeigen an, daß ihr Kirchen*rechts*bewußtsein das Gefühl für die symbolische Norm des evangelischen Begriffes von der Kirche noch nicht völlig erstickt hat, aber sie werden immer tiefer in den Irrthum hineintaumeln, wenn sie nicht mit voller Aufrichtigkeit zur Anschauung des Symbols zurückkehren. Um aber diese letztere vollständig zu entwickeln, muß gefragt werden, warum die Gemeinschaft des Glaubens gerade *diese* Merkmale, die pura evangelii doctrina, und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente habe? Die Antwort Melanchthons ist klar und durchsichtig. Indem er nachweist, daß an den Merkmalen der Kirche auch solche Menschen theilnehmen, welche nicht Glieder an Christus sind, welche also trotz ihres Bekenntnisses in keinem *wesentlichen* Verhältnisse zur Kirche stehen, sondern dem Teufel angehören, hält er es für nothwendig, zu fragen: quae res principaliter efficiat nos membra, et viva membra ecclesiae (p. 146)? Das Bekenntniß, welches den Bösen wie den Guten gleichmäßig angehört, verbürgt jene wesentlich kirchliche Qualität des Einzelnen nicht. Die äußerliche rechtliche Beobachtung des Bekenntnisses würde den Unterschied zwischen der Kirche, dem populus spiritualis und dem populus legis, aufheben, welcher letztere neben der Verheißung über Christus noch die Verheißungen äußerlicher, rechtlicher Güter, der Herrschaft u. s. w. besaß. Aber es ist das *Evangelium*, welches die Kirche *begründet*,

welches die Einzelnen zu wahren Gliedern an Christus macht. Evangelium affert non umbram rerum aeternarum, sed ipsas res aeternas, spiritum sanctum et iustitiam, qua coram deo iusti sumus. Igitur illi tantum sunt populus iuxta evangelium, qui hanc promissionem spiritus accipiunt. Es bedarf wohl keiner Bemerkung, daß dies evangelium, welches von der pura evangelii doctrina zu unterscheiden ist, die von Christus gewährleistete Verkündigung der freien Sündenvergebung an den Gläubigen ist, die praktische Spitze der göttlichen Offenbarung, das wesentlich wirksame Wort Gottes in der Form der Predigt und der Sacramente. Denn auch der Inhalt der Sacramente ist die promissio gratiae quae est propria novi testamenti. Certe enim debent statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore domini, cum absolvimur, quod vere nobis ignoscat deus propter Christum. — Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile (Apol. p. 200). Im Sinne der fortwährenden und fortwirkenden göttlichen That ist also das Evangelium in Predigt und Sacrament der Grundfactor der Kirche, welcher Glauben wirkt, heiligen Geist mittheilt, die Gemeinschaft der Heiligen in der Welt aufstellt, welche die Kirche ist. Daß dieselbe da ist, giebt sie nun auch den Ungläubigen kund durch die richtige Verwaltung der Sacramente und durch die pura doctrina evangelii (p. 148). Die Sacramente als Träger der Verheißung des Heiles sind nur für die Gläubigen; als äußere Handlungen sind sie auch deren Bekenntnißzeichen den Ungläubigen gegenüber. Das Evangelium aber ist nicht zugleich That Gottes und That des Menschen, sondern wie es als That Gottes nur für die Gläubigen etwas ist, so hat es auf die Ungläubigen nur mittelbare Beziehung in der pura doctrina evangelii, im Bekenntnisse, und dieses ist die That der Gläubigen. Das Bekenntniß muß aber die göttliche Grundthat, durch welche die Gemeinschaft der Heiligen gebildet ist, anerkennen, und seine Richtigkeit und Reinheit hängt davon ab, daß es die Freiheit und Unbedingtheit des göttlichen Gnadenwillens in Christo ausspricht. Nur wenn die Gläubigen den göttlichen Grund ihres Heilszustandes unverkümmert anerkennen, wenn ihre doctrina evangelii rein ist, ist ihr Bekenntniß wirkliches Merkmal ihres Daseins für die Ungläubigen; und nur wenn ihre administratio sacramentorum evangelio (der evangelischen Geschichte) consentanea ist, haben sowohl sie daran die Gewähr göttlicher Heilswirkung, als auch die Außenstehenden das richtige Zeugniß davon. Demnach sagt Melanchthon: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, sed dicimus exsistere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem.

Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis.

Ist damit nun ausschließlich die evangelische Kirche charakterisirt? Paßt das blos auf das lutherische Bekenntniß und die lutherische Sacramentsverwaltung? Nein, so wahr die reformirte und die unirte Kirche sich auf dasselbe Evangelium gründen, wie die lutherische, so wahr sie Alle die durch Christus gewährleistete freie sündenvergebende Gnade Gottes als den Grund ihres Heiles bekennen, so sind sie zusammen in Einer Kirche. So wahr bei Lutherischen, Reformirten, Unirten die Verwaltung der Sacramente der Stiftung gemäß ist, wird die Gnade, welche Gott an die Sacramente gebunden hat, mitgetheilt auch an die Gläubigen, welche vielleicht nicht die richtige Vorstellung davon haben, und so darf die abweichende Auslegung eines Mysteriums nicht der Grund sein, die Einheit der Kirche zu verhindern, welche hinter dem gemeinsamen Merkmale der stiftungsgemäßen Feier des Sacramentes zu erkennen ist. So wahr die Lutheraner verpflichtet sind, die Apologie als symbolisches Buch zu ehren, sind sie gehalten, diese Grundlage der Union anzuerkennen und auszubauen. Die symbolische Gesetzlichkeit selbst, welche sie geltend machen, zwingt sie dazu, wenn sie recht erwägen, was Paulus an die Galater 3, 10 schreibt. Wir Unirte aber stehen nicht aus Zwang, sondern in Folge der geschichtlichen Nothwendigkeit, welche frei macht, auf dem Grund und Boden des lutherischen Symbols, wenn wir den lutherischen Gedanken von der Kirche nur in der evangelischen Union erreichen zu können behaupten. Und in dem Sinne, auf welchen es allein ankommt, strebt die Union nicht erst ihr Bekenntniß an, sondern hat es, in dem beiden Confessionen gemeinsamen Grundbekenntnisse von der freien Gnade Gottes in Christo zur Vergebung der Sünden. Herr Dr. Kahnis (die moderne Unionsdoctrin S. 6) meint zwar, daß die Union in der preußischen Landeskirche, welche ihren Einheitspunkt nicht im Bekenntnisse, sondern in Verfassung und Cultus fand, den Grundsatz der C. A. art. VII geradezu umgekehrt habe. Dieser Lutheraner muß eine seltsame Vorstellung vom Cultus haben, wenn er ihn als Gegensatz vom Bekenntnisse denkt. Der Cultus nach evangelischem Muster ist immer Wechselwirkung göttlichen Wortes und menschlichen Bekenntnisses in Predigt, in Sacramentsverwaltung, in Liturgie, und daß die unirte Kirche in Preußen die pura evangelii doctrina führt, lehrt das Beichtgebet der Sonntagsliturgie auf die unzweifelhafteste Weise.

Indessen ich verhehle mir nicht, daß die Gegner, wenn sie mir bis hieher gefolgt sind, großes Mißvergnügen mit dieser Deutung der pura evangelii doctrina empfinden und glauben werden, mich auf einem

Schleichwege zu ertappen. „Die pura evangelii doctrina ist nichts mehr und nichts minder als die Augsburgische Confession, und Melanchthon am wenigsten kann etwas Anderes damit meinen." Und dann wäre unsere Diatribe für die Union wieder ganz verfehlt und hoffnungslos? Denn was hülfe das Bekenntniß der unirten Kirche zu jenem Einen Dogma, wenn sie in anderen die Norm der reinen Lehre verließe, welche in allen Punkten gleich fundamental ist. Ich glaube, dies ist das Räsonnement Vieler, denn so haben auch die Väter im 17. Jahrhundert räsonnirt, um sich vor den Unionszumuthungen der Calvinisten zu schützen. Zunächst bemerke ich, daß die ursprünglichen Bekenner der C. A. dieselbe nicht als die pura evangelii doctrina hinstellen und, wie die Vorrede ausweist, unter den damaligen Umständen auch nicht hinstellen konnten, als es sich noch darum handelte, einen Vergleich mit der römisch-katholischen Kirche anzustreben. Dasjenige aber, was sie sich in den Vergleichsverhandlungen nicht wollten abdingen lassen, worin sie die pura evangelii doctrina zu besitzen überzeugt waren, was allein die Erneuerung der Kirche aus ihrem wahren Grunde verbürgte, das war der Artikel, den wir Unirten als den fundamentalen mit Melanchthon bekennen. Pleraque istorum, quae adversarii nostri defendunt, fidem evertunt, ut quod damnant articulum de remissione peccatorum, in quo dicimus fide accipi remissionem peccatorum. Manifestus item et perniciosus error est, quod docent adversarii, mereri homines remissionem peccatorum dilectione ante gratiam. Nam hoc quoque est tollere fundamentum, hoc est Christum (Apol. p. 148). Dies Symbol der lutherischen Kirche kennt also im Bekenntnisse einen Fundamentalartikel, welcher dem wirklichen Fundamente der Kirche entspricht, und hegt nicht die Voraussetzung, daß alle Artikel des Bekenntnisses, zu dessen Vertheidigung es geschrieben ist, gleich schwere Bedeutung haben. Es heißt unmittelbar vor der zuletzt ausgehobenen Stelle über die Kirche, deren Begriff wir vorher kennen gelernt haben: Haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium, et ut Paulus (1. Cor. 3. 12) inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem, etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, hoc est, quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur, tum etiam emendantur. Ac sanctorum patrum scripta testantur, quod interdum stipulas aedificaverint supra fundamentum, sed quae non everterunt fidem eorum. Das Fundamentalbekenntniß zu Christus ist eben die Anerkennung der von ihm verbürgten göttlichen Gnade in der Vergebung der Sünden, und es bleibt dabei,

daß an diesem Bekenntnisse und an der legitimen Sacramentsverwaltung, als an den einzigen Merkmalen, die wahre Kirche erkannt wird, während in den übrigen Lehren auch unhaltbare Meinungen die kirchliche Einheit nicht aufheben, sondern ihre Berichtigung um so sicherer erwarten dürfen, je fester die Gemeinschaft im Fundamente ist. Hebt nun die Prädestinationslehre und die Sacramentslehre Calvins das Fundament auf? Ja, die lutherischen Polemiker des 17. Jahrhunderts haben es bewiesen! Aber indem jene Theologie alle Lehren des Systems für gleich fundamental erklärte, hat sie sich in dem Uebermuth des Systemschwindels von dem Fundamente losgerissen, und den Rationalismus zum Erben der Kirche eingesetzt, als sie an Altersschwäche verstarb. Wollen die heutigen Lutheraner in jene Bahn einlenken? Bis jetzt haben sie es noch nicht gethan. Und wenn sie wirklich den Symbolen treu sind, so können sie es nicht thun. Melanchthon hat in der Apologie (und ebenso Luther in den Schmalkaldischen Artikeln) nicht in dem Sinne den Unterschied des nichtfundamentalen vom fundamentalen Bekenntnißstoffe hervorgehoben, damit er durch die Schlüsse des Verstandes vernichtet werde, sondern damit er mit der Rücksicht der Liebe auf die Schwachen geachtet werde. Gut also, dann ziemt es den Lutheranern, überall die Hand zu reichen, wo der Eine Grund, der gelegt ist, anerkannt wird, und die kirchliche Einheit mit denen zu hegen, die darauf erbaut sind, auch wenn sie etwa, wie der Berliner Kirchentag, Stoppeln darauf gebaut haben sollten. Und wenn es Melanchthon mit der Achtung vor den Vätern der Kirche vereinigen konnte, zu behaupten, daß sie mitunter Stoppeln auf den Einen Grund gebaut hätten, so wird es auch der Verehrung der Reformatoren nicht widerstreiten, wenn die Lutheraner stets eine Verbesserung der nichtfundamentalen Artikel ihrer Bekenntnisse für möglich achten, und der gesetzlichen Anschauung derselben sich entwöhnen. Es ist ein günstiges Zeichen für die evangelische Kirche, daß ein Theolog wie Hofmann in diesem Geleise sich bewegt, es ist aber sehr zu wünschen, daß er eine klarere Stellung gegen die Tendenzen seiner Partei einnehme, als es in der oben S. 8 angeführten Stelle seines Werkes der Fall ist.

Wir sind nicht der Meinung, daß die evangelische Kirche sich blos auf das Bekenntniß des Fundamentalartikels zu beschränken habe, sondern sie muß auch die Voraussetzungen und Folgerungen der fortwirkenden Erlösungsthat in ihrem Bekenntnisse umfassen. Dies geschieht aber nicht, wenn ein systematisches Bekenntniß auf dem Papiere steht und als Kirchengesetz gilt; denn ungeachtet dessen hat auch in Franken, in Kursachsen, in Mecklenburg der Rationalismus geherrscht; dagegen in der unirten Kirche Preußens ist das Evangelium mit seinen schriftgemäßen

Voraussetzungen und Folgerungen lebendig gepredigt und gelehrt worden, ehe der neue Confessionalismus sein Haupt erhoben hat. Die Union hat allerdings die Aufgabe, eine vollständige Bekenntnißformel anzustreben, aber weil sie sich an den Fundamentalartikel gebunden weiß, so folgt sie vorläufig dem Consensus beider Confessionen, welcher vorhanden ist für jeden, der nicht absichtlich die Augen verschließt, und läßt den Dissensus über die Abendmahlslehre frei, weil die Wirkung dieses Sacramentes auch nach lutherischer Lehre nicht daran gebunden ist, in welcher Theorie man sich das Mysterium deutet. Die Kirche der Union ist ohne ein rechtlich fixirtes Bekenntniß nicht schlimmer gestellt, als die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte. Dieselbe besaß ihr lebendiges Bekenntniß auch nur als Zeugniß ihrer hervorragenden Theologen und einzelner Gemeinden, soll aber doch Vorzüge besessen haben, welche verloren gingen, seitdem mit dem Bekenntnisse des Nicänischen Concils die Bahn theologischer Symbolbildung betreten wurde. Auf die Schattenseiten der Begründung und Einführung der Union braucht man mich nicht erst aufmerksam zu machen, sowie darauf, daß in mancher Provinz der Kirche der Rationalismus die Union gemißbraucht und verfälscht habe. Solche Erscheinungen erklären das Eintreten eines confessionellen Rückschlages nach dem Gesetze historischer Nothwendigkeit, aber sie entschuldigen weder die unevangelische Maaßlosigkeit desselben, noch hebt der Mißbrauch der Union wie des Christenthums überhaupt das göttliche Recht des einen wie des anderen auf.

Aber womit will die unirte Kirche das Recht handhaben gegen solche unter ihren Dienern, welche anders lehren, wenn sie selbst kein formulirtes Bekenntniß hat? fragen die Gegner. Und wenn nun ein Geistlicher der lutherischen Kirche ganz legal lehrt und lebt, und auch nicht die Spur von innerem Interesse an seiner Lehre und seinem Amte hat? fragen wir dagegen. Die Summa ist, daß die Leitung der Kirche ganz anders vor sich geht, als die Leitung des Staates; daß der Rationalismus nicht durch rechtliches Verfahren, sondern durch das Glaubensleben der Kirche überwunden wird; daß orthodox verlarvte Rationalisten, wie sie unter den Lutheranern vorkommen, nicht besser sind, als offene, und daß auch das am schärfsten formulirte Bekenntniß kein Mittel ist, um jenen das Amt zu nehmen. Die Kirchenbehörden müssen vor Allem eine gläubige Anschauung von der Kirche haben, zu deren Leitung sie berufen sind, dann werden sie die vorhandenen Rechtsmittel im Nothfalle mit Weisheit anzuwenden wissen. Eine blos rechtliche Regierung der Kirche ist, ich wiederhole es, die weltliche, und die weltliche ist die ungläubige. Und es ist der pure Unglaube, der weder Liebe noch Hoffnung hat, dessen

erstes und letztes Wort die Appellation an das Recht der Confession gegen die Union ist.

Die unevangelischen Schlagwörter, durch welche die Neulutheraner den Fortschritt der Union stören und hemmen, werden deren Bestand nicht untergraben, — weil sie keine Wahrheit enthalten. Die völlige Rückkehr zu den Normen und Formen des Lutherthums im 17. Jahrhundert ist den heutigen Lutheranern auch nicht zuzutrauen, aus verschiedenen Gründen. Erstens mangelt ihnen die großartige Einseitigkeit der Verstandesbildung, welche die Heroen der damaligen Theologie auszeichnet, und vor deren Erwerbung deren heutige Nachfolger durch den allgemeinen wissenschaftlichen Verkehr geschützt sind. Dann aber hat die Schriftforschung, welche sie betreiben, einen ganz anderen Zug, als den der Rückkehr zu jenen Mustern. Der „Schriftbeweis" von Hofmann kommt dem Lutherthume nicht zu gut; die theologische Schule von Hofmann muß eine von dem modernen Lutherthume abgewendete Richtung einschlagen. Wir lassen uns deßhalb durch keine antiunionistischen Erklärungen und Streitschriften imponiren, und sollten auch noch so Viele davor sich beugen, wir lassen die Union nicht fahren, weil sie die Consequenz des reformatorischen Begriffes von der Kirche ist.

Indessen erklärt sich doch das Auftreten jener Schlagwörter über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche, deren Widerspruch mit den symbolischen Grundbestimmungen nachgewiesen worden ist, theilweise daraus, daß weder in den lutherischen Symbolen, noch in der ihnen zunächst stehenden Theologie die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche vollständig und umfassend zum Bewußtsein gekommen ist. In jenen von uns zurückgewiesenen Behauptungen regt sich doch der richtige Trieb, eine nothwendige Anschauung vom Bekenntnisse durchzusetzen, welche den Verfassern der Symbole entgangen war. Und dem Gange der menschlichen Entwickelung entspricht es, daß jenes nothwendige Moment des Begriffes der Kirche zuerst in schiefer und einseitiger Weise geltend gemacht wird. Die Männer, welche das Bekenntniß als das Wesen der Kirche bezeichnen, folgen dem ganz richtigen Instinct, daß das Bekenntniß doch nicht blos als Merkmal der Kirche nach außen, sondern auch einem wesentlichen Zwecke im Innern der Kirche diene; sie scheinen nur nicht im Stande zu sein, das richtige Verhältniß vollständig zu erfassen, und drücken deshalb den vorschwebenden Gedanken in einer Weise aus, durch welche die feststehende Norm des Begriffes von der Kirche verletzt wird. Wir wieder-

holen also, daß das Bekenntniß nicht das Wesen, sondern ein Merkmal der Kirche ist, und thun dies am liebsten mit den Worten von Delitzsch (Vier Bücher von der Kirche S. 121): „Bekennen ist eine heilige Pflicht der Kirche, eine unerläßliche Beweisung des ihr inwohnenden Lebens, aber die Kirche ruht nicht auf ihrem Bekennen, denn sie ist ja nicht ihr eigener Grund, so wenig als ein Haus von seinem Dache, und so wenig die Seele von dem bald gesunden, bald kranken Leben des Leibes getragen wird. Wie unsicher stände die Kirche, wenn eine ihrer eigenen Lebensbethätigungen, die allesammt in dem mannigfachsten Wechsel begriffen sind, ihre Grundlage wäre! Wir haben es schon oft wiederholt und wiederholen es immer wieder: die Kirche hat ihren Bestand und ihre Einheit nicht in ihrem eignen wandelbaren Handeln, sondern in unwandelbaren göttlichen Thaten. So wie der Glaube nicht als menschliche Handlung den Menschen gerecht macht, sondern die in Jesu Christo dargebotene Gottesgerechtigkeit, welche der Glaube ergreift, so ruht die Kirche nicht auf ihrem Bekennen, sei es mündliches oder schriftliches, sondern auf dem unwandelbaren Grunde, zu welchem sie sich lautrer oder unlautrer, vollkommener oder schwächer, entschiedener oder unentschiedener in ihrem wandelbaren Bekenntniß bekennt. Die Kirche, welche bekennt, die wird nicht erst dadurch, daß sie bekennt, sondern, daß sie bekennt, ist ein Beweis, daß sie schon da ist; das Bekenntniß ist nur das Selbstzeugniß, welches sich die von Gott gegründete Kirche von den Gottesthaten giebt, durch welche, und von der Grundlage, auf welche sie gegründet ist. Sie bekennet sich zu ihrem Haupte, an dem ihr Leben hänget, zu dem Vater, in dessen Gemeinschaft sie durch den Sohn versetzt ist, und zu dem Geiste, der fort und fort ihr Leben vermittelt. Wie der Glaube nicht ohne Werke sein kann, aber die Werke nicht das Mittel unserer Rechtfertigung sind: so kann die Kirche nicht ohne solches Bekenntniß sein, aber das Mittel ihres Bestandes und ihrer Einheit ist es nicht. Wie die Werke den Glauben voraussetzen, so setzt das Bekenntniß den Bestand und die Einheit der Kirche voraus; und wie in den Werken das Leben des Glaubens sich bezeugen soll, welches vor den Werken da ist, so soll das Bekenntniß den Bestand und die Einheit der Kirche bezeugen, welche vor dem Bekenntniß da sind. Wir können deshalb nicht scharf genug das Bekenntniß als menschliche Handlung oder als Erzeugniß einer solchen, wie es im Symbol vorliegt, von dem Inhalte des Bekenntnisses oder von den göttlichen Thaten unterscheiden, von denen es ausgeht, und die es auszusprechen strebt." Delitzsch betrachtet ferner das Bekenntniß als „ein nothwendiges, aber

nicht als das einzige Bindemittel kirchlichen Gemeinwesens"; da außer ihm auch die Liebe diesem Zwecke diene. Also schon dieser Gelehrte hebt den Gesichtspunkt hervor, von dem aus der Begriff des Bekenntnisses eine Ergänzung fordert, und zwar in jener anziehenden Schrift, ohne jede Beeinträchtigung des normalen Grundgedankens. Jedoch ist er nicht auf die specielle Betrachtung der Nothwendigkeit des Bekenntnisses für das innere Leben der Kirche eingegangen, durch welche allein die von ihm so trefflich beschriebene Grundstellung des Bekenntnisses zur Kirche vor Mißdeutungen gesichert wird. Wenn das Bekenntniß nicht das Wesen der Kirche ist, so ist es auch nicht göttliches Gesetz; wenn es dagegen menschliche That ist, so ist es keine theologische Arbeit, sondern sittlich-religiöse That, und hat nicht als papiernes Document, sondern nur als fortdauerndes Erzeugniß des lebendigen Glaubens der Kirche seinen Werth. Als gläubige Auffassung und Anerkennung der göttlichen Heilsthaten und der fortdauernden Heilsoffenbarung Gottes darf es aber auch diesem objectiven Grunde der Kirche nicht hinderlich sein, sondern muß ihn voraussetzen und ihm dienen. Der Grund der Kirche, das Evangelium, welches in Predigt und Sacrament wirksam ist, darf durch das Bekenntniß nicht bei Seite geschoben werden. Die objective Gewißheit des Heiles muß die Kirche und jeder Einzelne in ihr stets aus dem Evangelium in Predigt und Sacrament schöpfen. Demnach ist das Bekenntniß die Form der subjectiven Gewißheit des Evangeliums und der übergeschichtlichen und geschichtlichen Voraussetzungen und Folgerungen desselben. In dieser Eigenschaft ist das Bekenntniß freilich eine Wirkung der göttlichen Kraft des Evangeliums, aber wie diese Ursache nicht in jener Wirkung aufgeht, so muß diese die Beziehung zur Ursache festhalten, um überhaupt zu bestehen. Das Bekenntniß darf nie als Form objectiver Gewißheit des Evangeliums angesehen werden, sondern bedarf der Beziehung auf diese, welche nur in Predigt und Sacrament geboten wird. Es war der Fehler der theologischen Orthodoxie, daß sie das Bekenntniß als Form objectiver Gewißheit der Heilswahrheit voraussetzte, und demnach sich nur die Aufgabe nahm, das Bekenntniß aus der Schrift zu beweisen und gegen die anderen Bekenntnisse zu vertheidigen. Dadurch machte es sich jene Theologie unmöglich, eine tiefere Einsicht in die Offenbarung und ihre Geschichte zu gewinnen, als welche in dem Bekenntnisse vorlag; andererseits aber drängte sie die Bedeutung des eigentlichen Evangeliums für den Glauben bei Seite, und hob den Unterschied zwischen Theologie und Religion auf. Denn wenn der Gläubige in seinem Bekenntnisse die objective Heilsgewißheit zu besitzen meint, so braucht er dieselbe nicht mehr in Predigt

und Sacrament zu suchen, und sucht deshalb etwas Anderes in ihnen, und er wird dazu gedrängt, sein Bekenntniß nur objectiv, d. h. theologisch sich anzueignen und zu vertreten.

Aber wozu dient denn diese subjective Heilsgewißheit im Bekenntnisse, wenn sie doch nie zur objectiven wird? An der Beantwortung dieser Frage ergiebt sich die Nothwendigkeit des Bekenntnisses für das innere Leben der Kirche. Und ich glaube nicht zu irren, daß das Bekenntniß in jenem Sinne unumgängliche Bedingung der Ergreifung der objectiven Heilsgewißheit und der Auffassung der Heilswahrheit in der Offenbarung ist. Der Gläubige muß die göttlichen Heilsthaten kennen und bekennen, um das in Predigt und Sacrament dargebotene Evangelium sich aneignen zu können, und um an der Schrift den Gang der göttlichen Offenbarung und deren Inhalt immer tiefer zu erkennen. Das Bekenntniß ist aber nicht blos Sache des Einzelnen, sondern der ganzen Gemeinschaft, weil ja auch die Erlösung auf die Gründung einer Gemeinschaft der Gläubigen bezogen ist. Durch diese Bestimmung des Bekenntnisses wird eine Schwierigkeit gelöst, deren Beseitigung der reformatorischen und der orthodoxen Theologie nicht gelungen ist, nämlich in der Frage nach den Bedingungen der Schriftauslegung. Indem die Reformation der römisch-katholischen Praxis, welche die Tradition, d. h. das Bekenntniß als objective Norm der Schriftauslegung behandelte, mit Recht entgegen trat, hat sie doch nicht in befriedigender Weise die Methode der richtigen Auslegung der Schrift formulirt. Die natürliche Vernunft konnte ferner ebensowenig als das sogenannte innere Wort, die rein individuelle religiöse Bestimmtheit, als die genügende Ausrüstung des Schriftauslegers anerkannt werden; aber eine positive Auskunft über dieselbe läßt das Zeitalter der Reformation vermissen, so daß die orthodoxe Theologie die ganz unpraktische Formel aufstellte, daß die Schrift sich selbst auslege. Es handelt sich ja darum, daß wir die Schrift auslegen, und um die Bedingung, unter welcher die Genossen der Kirche gemeinsam und gleichartig den Inhalt der Schrift erkennen. Dazu werden sie aber befähigt durch das Bekenntniß, nicht als objective Norm, sondern als subjective Bedingung der Auslegung der Schrift. Hiermit wird der Forderung Genüge geleistet, welche Calvin und die zweite helvetische Confession allgemein hinstellen, daß die Schrift nicht privatae interpretationis sei, ohne daß man den römisch-katholischen Irrthum wieder aufnimmt, daß das Bekenntniß oder die Tradition der Kirche eine gleichartige Fortsetzung der Offenbarung selbst sei. Vielmehr kommt damit nur der altkatholische Grundsatz wieder zu Ehren, welchen z. B. Irenäus vertritt, dessen Unterschied von der römisch-katholischen Praxis jedoch die

Reformatoren nicht erkannt zu haben scheinen. Irenäus nämlich bindet die kirchliche Auslegung der Schrift an das überlieferte Bekenntniß nicht als an eine solche Norm, die an und für sich die höchste Auctorität und der Offenbarung gleichartig sei, sondern als an die subjective Bedingung, deren Richtigkeit stets an der Schrift zu erproben ist. Diesen Gedanken muß die evangelische Kirche nothwendig auf ihr Bekenntniß anwenden. Und indem sie sich dadurch ein Merkmal wahrhafter Katholicität aneignet, wird sie ihren evangelischen Charakter dadurch aufrecht erhalten, daß sie ihr Bekenntniß nie in eine objective Normalität übergehen läßt, sondern dessen Berichtigung durch die zu größerer Tiefe fortschreitende Schriftforschung stets als möglich anerkennt. Es ist freilich eine unwandelbare Voraussetzung der evangelischen Kirche, daß der Fundamentalartikel ihres Bekenntnisses der Schrift vollkommen entspricht und keiner Berichtigung bedarf, aber die secundären Elemente des Bekenntnisses, welche auch in ihrer relativen Incongruenz zur Schrift doch deren Erforschung möglich machen, müssen fortwährend der Erprobung an derselben sich unterwerfen, und sich Berichtigungen an derselben gefallen lassen. Man mag im einzelnen Falle über die Nothwendigkeit der Berichtigung des Bekenntnisses streiten, die Möglichkeit im Allgemeinen kann aber nur von Solchen geleugnet werden, welche, ohne es zu wissen, die römisch-katholischen Voraussetzungen vom Bekenntnisse theilen. Demnach kann das evangelische Bekenntniß auch nie als Glaubensgesetz gehandhabt werden, sondern seine Gültigkeit wird erhalten und fortgepflanzt durch die Erhaltung seines freien sittlichen Charakters, und dieser ist wesentlich bedingt durch die lebendige Wechselwirkung zwischen Bekenntniß und Schrift. Es soll nicht geleugnet werden, daß der einzelne evangelische Christ eine völlig aufrichtige Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit seines ganzen kirchlichen Bekenntnisses haben darf. Wer aber in evangelischer Freiheit diesen Standpunkt einnimmt, der begreift und achtet auch diejenige Richtung in der evangelischen Kirche, welche in voller Treue gegen den Fundamentalartikel die normale Wechselwirkung zwischen Bekenntniß und Schrift aufrecht erhält, und vorläufig auch abweichende Meinungen in solchen Punkten gleich achtet, welche an der Peripherie des Glaubens liegen. Denn das Bekenntniß hat für das Innere der Kirche wohl sittengesetzlichen, aber nicht rechtsgesetzlichen Werth; die Geltung des Sittengesetzes hängt aber nur ab von der Lebendigkeit des Grundsatzes, nicht von der gesetzlichen Normirung aller, auch der am meisten in der Peripherie liegenden Functionen. Und so wird auch die „lutherische Kirche" ihren evangelischen Charakter nur dadurch aufrecht erhalten, daß sie den Fundamentalartikel des Bekenntnisses in dem Glauben ihrer Genossen lebendig erhält. Hiemit

wird die Ergreifung auch aller übrigen Wahrheit gesichert, und um so mehr, als auf jenem Grunde die ganze evangelische Kirche theilnimmt an der immer tieferen Erforschung und Aneignung der göttlichen Offenbarung und Erlösung. Es ist nicht im Sinne der Union, daß die Lutheraner von dem Bekenntnisse, welches unter ihnen in lebendiger Kraft ist, irgend etwas aufgeben sollen; die Union fordert nur, was auch das lutherische Bekenntniß fordert, nämlich das Aufgeben falscher Grundsätze über Kirche und Bekenntniß, welche eine unerlaubte Schranke zwischen den verschiedenen Confessionen bilden, deren Aufrechterhaltung den nothwendigen Fortschritt des evangelischen Christenthums hindert.

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Erster Artikel.

Nicht blos für die Unterschiede der theologischen Systeme, sondern auch für die Gestaltung mancher Parteiungen in der christlichen Kirche ist es von entscheidender Wichtigkeit, welchen Verlauf die theologische Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes nimmt, und wie die göttliche Leitung der wirklichen Welt in jenen Begriffen begründet wird. Denn der Begriff wie das Gefühl von dem Werthe der Erlösung oder Versöhnung durch Christus wird ganz verschieden ausfallen, je nachdem der Gott, welcher jene Wohlthat den Menschen erwiesen hat, mit willkürlicher Handlungsweise oder mit nothwendigen Willensäußerungen gedacht wird. In jenem Falle nämlich findet man die Probe des höchsten Begriffs in einer formalen Absolutheit, d. h. Unabhängigkeit des göttlichen Willens, mit der jedoch ein durchaus relativer Inhalt des Willens verbunden gedacht wird. In dem anderen Falle erreicht man nicht immer die Gewähr des nothwendigen Inhalts des Willens Gottes durch den deutlich durchgeführten Begriff seiner Persönlichkeit. Ich beabsichtige nun, die wissenschaftliche Durchführung der Idee von Gott als formal absoluter, aber materiell relativer Persönlichkeit geschichtlich darzustellen, und bin mir dabei wohl bewußt, daß die Vertretung dieses Theologumenon durch die Scholastiker wie durch die Socinianer und Arminianer nicht zufällig zusammenhängt mit den praktischen Grundsätzen des religiösen Lebens innerhalb dieser Parteien und innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Indessen würde ich nicht zustimmen können, wenn man nach der Regel: Wie der Mensch, so sein Gott, — meinen sollte, die bezeichnete Form der Lehre von Gott nur als einen theoretischen Reflex der im Allgemeinen pelagianischen Praxis jener Richtungen verstehen zu dürfen.

Denn es ist ein zielloses Unternehmen, wenn man irgend eine Religion, abgesehen von der Offenbarung Gottes, nur als Product einer eigenthümlichen subjectiven Geistesrichtung sich zur Anschauung bringen, geschweige denn begreifen will. Ebenso verfehlt ist es auch, die charakteristischen Abweichungen der theologischen und der confessionellen Systeme innerhalb der christlichen Kirche nur aus praktisch-subjectiven Antrieben ihrer Urheber, mit Ausschluß jeder objectiv vorausgesetzten und bindenden Lehrtradition, zu erklären. Ein lehrreiches Beispiel dieses Fehlers ist das Unternehmen von Schneckenburger, die Prädestinationslehre Calvins nicht als objective Voraussetzung des Systemes desselben gelten zu lassen, sondern sie als Hilfslehre zur Regulirung der drastischen Religionstendenz Calvins zu erklären. Bei der uns vorliegenden Aufgabe ist freilich die Versuchung zu einem ähnlichen Verfahren sehr gering, da sogleich der erste Vertreter der relativen Gottesidee[1]), mit dem wir uns beschäftigen, von vornherein sich so abhängig zeigt von der theologischen Tradition, daß er sogar der entgegengesetzten Richtung zugewandt zu sein scheint. Wenn ich hier den Namen des Thomas von Aquinum nenne, so wird Mancher sich vielleicht des Urtheils erinnern, welches Baur über den Standpunkt des Mannes in der Lehre von Gott gefällt hat, und welches dahin lautet, daß alle Gesichtspunkte, aus welchen Thomas das Wesen Gottes betrachtet, immer auf den Begriff des absoluten Seins zurückführen, welchem gemäß Gott auch als die allgemeine Form der Dinge gedacht wird. Erst durch Duns Scotus soll der Fortschritt von der Substanz zu dem Subject in dem Begriff Gottes gemacht worden sein[2]). Wie ungegründet jedoch diese Auffassung der Theologie des Thomas ist, soll sich aus der folgenden Darstellung ergeben[3]). Ich folge in derselben der Summa theologica, der spätesten und durchgebildetsten Gestalt seiner Lehre.

---

1) Der Kürze halber gestatte ich mir diesen Ausdruck, dessen speciellere Bestimmung oben schon angegeben ist und aus der folgenden Darstellung noch deutlicher sich ergeben wird.

2) Lehre von der Dreieinigkeit, 2. Bd. S. 634. 655.

3) Ad vocem Baur finde ich bei Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie", dritte Auflage (1864), folgende anzügliche Bemerkungen über die Art, in welcher ich bei anderer Gelegenheit gegen Baurs Forschungen Widerspruch eingelegt haben soll (S. 172): — „so unberechtigt ist der hochfahrende Ton, mit welchem sich der auf des Meisters Schultern stehende Schüler über ihn erhebt und als den eigentlichen Vertreter der wahrhaft historischen Methode sich hinstellt; so absichtlich und darum verstimmend die Lossagung von dem verschrieenen Mann, das Schönthun mit seinen Gegnern" u. s. w. — Herr Dr. Schwarz hat sichtlich an Zartgefühl zugenommen, seitdem er als College von Herrn Dr. Tholuck die bekannte Charakteristik desselben hat drucken lassen. Freilich an der Vollendung fehlt seinem Zartgefühl wohl

Ich habe angedeutet, daß die Ueberlieferung, an welche Thomas seine Lehre von Gott knüpft, die relative Ausprägung der Gottesidee durch ihn nicht erwarten läßt. Es ist der Neuplatonismus des Areopagiten, dessen Anschauung zwischen der Aussage der Unerkennbarkeit des überwesentlichen Gottes und der Behauptung abwechselt, daß Gott doch als die Ursache der Welt das Sein, die Güte, das Leben in allen Existenzen sei. Ich finde nun zwei Gründe, welche dahin wirken, daß Thomas, ungeachtet er sich an diese Anschauung des unterschiedslosen göttlichen Wesens anklammert, dennoch deren Grenze in einer Richtung überschreitet, die ihn auf die relative Gestaltung der Gottesidee hinausführt. Es ist erstens die Aneignung aristotelischer Anschauungen und Denkformen, welche er auf die neuplatonischen Grundgedanken aufträgt. Nun ist die aristotelische Anschauungsweise in so eigentümlicher Art von der Gewißheit der Realität der Welt durchdrungen, daß durch deren Einführung der pantheistische Zug der neuplatonischen Reflexionen unumgänglich durchkreuzt wird. In dem Maaße jedoch, wie dies geschieht, gelingt es dem Thomas nicht mehr, den Rückgang zu der ruhenden Nothwendigkeit des göttlichen Wesens zu gewinnen; die Relativität der Welt, welche als wirklich anerkannt werden mußte, nöthigt vielmehr, auch Momente relativer Art in Gott anzuerkennen, die sich dem neuplatonischen Schema nicht fügen.

Der zweite Grund dafür, daß Thomas, indem er das Gleichgewicht des neuplatonischen Schema der Gottesidee verliert, zu der entgegen-

noch Manches, sonst hätte ihm dasselbe bei dieser Gelegenheit vorgehalten, daß er die Verpflichtung habe, nicht unmotivirte Invectiven gegen mich in die Welt zu schicken, sondern seinen Lesern, damit sie selbst urtheilen können, wenigstens anzudeuten, an welchen meiner Aeußerungen ihm diese Gefühlseindrücke aufgegangen sind. Daß diese von der Parteisucht eingegebenen Empfindungen bei einer Geschichte der neuesten Theologie nicht unterdrückt werden durften, stimmt allerdings zu dem feuilletonistischen Charakter des Buches; aber die Ausbeutung wissenschaftlicher Streitigkeiten zum Skandal paßt weder zu der angenommenen Rolle des Sittenrichters, noch ziemt sie sich für einen wissenschaftlichen Mann. Uebrigens was ich neuerdings gegen Baurs Forschungen geschrieben habe, habe ich zu begründen unternommen, und habe es aus Rücksicht darauf geschrieben, daß nicht der Cultus der Autorität Baurs als Gegengewicht gegen wissenschaftliche Gründe zu Gunsten seiner verfehlten Hypothesen geltend gemacht werde. Bin ich früher dessen Schüler gewesen, so ist mir das Gegentheil davon bewußt, daß ich noch jetzt als Schüler auf seinen Schultern stehe! Denn wo ich ihm nacharbeite, finde ich mich immer nur in größerer Entfremdung von seiner Methode und seinen Resultaten. Und indem ich mir sehr wohl bewußt bin, die Achtung vor Baurs Person in meinen Schriften nicht verletzt zu haben, so sehe ich mich freilich seit dem Erscheinen seiner Broschüre über „die Tübinger Schule“ außer Stande, eine besondere Ergebenheit gegen ihn kund zu thun.

gesetzten relativen Gestaltung der Lehre geführt wird, liegt in dem Mißverhältniß des christlichen Vorstellungsstoffes zu der philosophischen Form der Lehre. Indem nun dieser Uebelstand auch sonst noch weitgreifende Verwirrung in der Theologie herbeigeführt hat, wird es erlaubt sein, ihn etwas genauer zu betrachten Es handelt sich nämlich um die vorgebliche Bedeutung der philosophischen Beweise für das Dasein Gottes in der christlichen Theologie, welche, indem sie für die Methode der Scholastiker charakteristisch sind, zugleich ihre Einwirkung auch auf das Gebiet der nachreformatorischen Theologie erstreckt haben. Diese Beweise sollen bekanntlich dazu dienen, die in der Kirche überlieferte und jedem Gläubigen für sich unmittelbar gewisse Vorstellung von Gott zugleich als das Resultat der zusammenhängenden, philosophisch geordneten Welterkenntniß darzustellen und dadurch die für die Theologie nothwendige Uebereinstimmung des Wissens und des Glaubens zu begründen. Demgemäß führt z. B. Thomas (Summa theol. P. I. qu. 2. art. 3.) das kosmologische und das teleologische Argument darauf hinaus, daß die vollständige Erkenntniß der weltlichen Dinge den Gedanken eines primum movens, einer causa efficiens prima, eines intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur in finem, als nothwendig ergebe. Diese Gedanken werden dann kurzer Hand mit der religiösen Vorstellung von Gott identificirt (et hoc omnes intelligunt deum). Ebenso schließt Duns seinen complicirten kosmologischen, ontologisch ergänzten Beweis (Comm. in sent. P. I. dist. 2. qu. 2, 34) zu dem Resultat ab: Ergo aliquod infinitum ens actu existit, et in hoc probatum est esse de deo, quantum ad illud absolutum, quod est primum perfectione omnium a nobis conceptibilium de deo. Nun soll einmal zugestanden werden, daß die Begriffe des die Welt transscendirenden primum movens, ultimus finis, ens infinitum zum Abschluß und zur Erklärung der erkannten Weltordnung nothwendig sind, und daß die Nothwendigkeit dieser Gedanken für uns die Gewißheit ihrer Realität einschließt. Aber daß diese Gedanken und die christliche Vorstellung von Gott sich decken, ist nur behauptet und nicht bewiesen. In Wirklichkeit vielmehr ist die Identität derselben nur in relativem Maaße beweisbar. Denn allerdings schließt die christliche Vorstellung vom Verhältnisse Gottes zur Welt die Attribute des primum movens und des ultimus finis in sich, ebenso mag das esse infinite als Merkmal der Geistigkeit Gottes und seines Unterschiedes von allem Gewordenen in der religiösen Auffassung des Wesens Gottes eingeschlossen sein. Allein die christliche Vorstellung von Gott umfaßt noch Mehreres und Bestimmteres, als jene Begriffe ausdrücken, oder vielmehr sie enthält jene Begriffe nur als Prädicate eines

ganz anders beschaffenen Grundbegriffes. Deßhalb ist es theologisch möglich und erlaubt zu urtheilen: Gott ist primum movens, ultimus finis, ens infinitum. Jedoch ist es ein logischer und zugleich theologischer Fehler, indem die Scholastiker und ihre Nachfolger die umgekehrten Urtheile nicht nur bilden, sondern sie dem theologischen Systeme zu Grunde legen: die erste Ursache, der letzte Zweck, die reine Form ist Gott. Mit einem so beschaffenen Anfange des Systems ist die erstrebte Uebereinstimmung von Wissen und Glauben nur erschlichen.

Der Fehler in dieser Grundlage wirkt nun gerade in den hauptsächlichen scholastischen Systemen sehr deutlich nach. Einmal gewinnt die Offenbarung nicht die richtige Stellung zu der vorgeblichen natürlichen, philosophischen Erkenntniß von Gott. Die Scholastiker kommen nur darauf hinaus, das Verhältniß der beiden Factoren ihrer Theologie als einen quantitativen Unterschied darzustellen, indem Thomas durch die Gnade den natürlichen Verstand gesteigert und zur vollkommeneren Erkenntniß Gottes befähigt werden läßt, und indem Duns durch die Offenbarung mehr Stoff der Erkenntniß Gottes dargeboten findet, als welchen der Verstand für sich erreicht. Wenn nun die Beweise nur der Aufgabe gewidmet sind, daß Gott ist, so leuchtet ein, daß die Offenbarung darüber, was Gott ist, sehr unrichtig in einen Gradunterschied gegen die natürliche Theologie gestellt wird. Wenn hingegen klar ist, daß man durch Beweise für Gottes Dasein nur befriedigt wird, sobald man ein Urtheil über das Wesen Gottes stillschweigend bereit hält, so ist nicht zu leugnen, daß die Resultate jener Beweise und der Inhalt der Offenbarung sich der Art nach unterscheiden und entgegentreten. Einerseits ermittelt man, daß es eine erste Ursache, einen letzten Zweck der Welt als unendliches Wesen geben muß, wenn unsere Welterkenntniß einen befriedigenden Zusammenhang und Abschluß haben soll. Andererseits ist man im Glauben überzeugt, daß der ewige Liebeswille, der unser Heil durch die Person und das Werk Christi verbürgt, zugleich die erste Ursache und der letzte Zweck der Welt ist.

Es leuchtet nun ein, daß der letztere Inhalt sich nicht auf den ersteren reduciren und sich auch nicht theoretisch aus ihm ableiten läßt. Wie setzen nun die Scholastiker den Inhalt der Offenbarung mit ihren abstracten Grundlagen des Gottesbegriffs in Verbindung? Thomas thut dies in äußerlicher Weise so, daß die aus der Offenbarung gewonnene Vorstellung von dem göttlichen Wollen, indem sie sich nicht zur unterschiedslosen Einfachheit des Wesensbegriffs abflachen läßt, gegen diese Grundlage seiner Lehre von Gott nur als Widerspruch absticht und deshalb auch auf die Bahn der relativen Ausprägung der Gottesidee

hinauskommt. Duns hingegen läßt die concreten Elemente der religiösen Vorstellung, die sich mit seinem Grundbegriff der willkürlichen Ursache der Welt nicht vertragen, durchaus fallen. Den tieferen Grund aller dieser Inconvenienzen dürfen wir andeuten. Er liegt darin, daß das kosmologische und das teleologische Argument an sich gar nicht über den Umfang des Begriffs der Welt hinausführen. Indem also die voreilige Identificirung ihrer Ergebnisse mit der religiösen Vorstellung von Gott durch die Scholastiker nur den Sinn hat, daß der Begriff von Gott unter die Linie der christlichen Vorstellung herabgesetzt wird, so ist es wohl begreiflich, daß deren Elemente nur in verkümmerter und relativer Gestalt und nur in mechanischer Addition an die theoretischen Prämissen angeknüpft werden konnten. Dieß wird sich zunächst an Thomas bewähren.

Die erste positive Aussage des Thomas über Gott steht in Abhängigkeit von Aristoteles: Gott ist actus purus, Form ohne Materie (P. I. qu. 3. art. 1). Denn Alles, was aus Form und Materie zusammengesetzt ist, heißt es, ist vollkommen und gut nur durch seine Form, secundum quod materia participat formam, Gott aber ist bonum per essentiam, also ist Gott nicht denkbar als Zusammensetzung von Form und Materie, sondern nur als reine Form. Aus diesem Unterschied Gottes von aller erfahrungsmäßigen Wirklichkeit folgt dann, daß er nicht unter das Verhältniß des Gattungsbegriffs zum Individuum fällt, daß vielmehr göttliches Wesen oder göttliche Natur und Gott identisch sind (3, 2), ferner daß Wesen und Sein für Gott Gleiches bedeuten (3, 4), daß in Gott keine Accidenzen denkbar sind (3, 6). Wenn also Gott durchaus einfach ist (3, 7), so kann er auch in keine Zusammensetzung eintreten, weder als principium formale noch als principium materiale (3, 8). Mit dem Resultate dieses Abschnittes ist also, wie es scheint, jede Möglichkeit der Welt aus Gott ausgeschlossen, die vorher durch den Gedanken des Theilnehmens am Guten gesetzt war. Um so mehr ist es nothwendig, daß man die Argumente beachte, durch welche jener Satz bewiesen, zugleich aber dessen Sinn für Thomas selbst begrenzt wird. Er sagt erstens: Gott ist die erste Ursache; die Ursache aber ist mit dem Stoff des Gewirkten weder der Zahl noch der Art nach identisch, sondern nur der Art nach mit der Form des Gewirkten. Zweitens: Die erste Ursache ist per se wirksam; was aber eine Zusammensetzung eingeht, ist jenes nicht; also ist Gott nicht pars alicujus compositi. Drittens: Kein Theil von

etwas Zusammengesetztem kann einfach etwas Erstes unter den Dingen sein. Denn die Materie ist immer posterior actu simpliciter, die Form aber ist im Zusammengesetzten nur forma participata, also ist Gott, welcher primum ens simpliciter ist, nicht Theil eines Zusammengesetzten. Man erkennt aber leicht, daß diese Argumente es nicht in jeder Beziehung ausschließen, daß Gott als das Formalprincip oder als die Substanz der Welt gedacht werde. Zwar ist die Absicht des Thomas hier auf dasselbe gerichtet, was er in der Summa contra gentiles I, 26 beweist, quod deus non est esse formale omnium (vergl. Baur, Trinitätslehre, II. S. 635). Jedoch die angeführten Gründe für diesen Satz schließen die Gültigkeit des Gegentheils keineswegs aus. Das zweite und das dritte Argument beziehen sich nämlich blos auf die Anschauung mechanischer Zusammensetzung endlicher Dinge. Wenn Form und Inhalt derselben als Theile unterschieden werden, so kann die erste Ursache allerdings nicht als Theil eines Dinges gedacht werden. Ferner aber leugnet das erste Argument nur, daß die Ursache mit der Materie eines Dinges und mit seiner Form der Zahl nach identisch sei, hingegen giebt es zu, daß die Ursache mit der Form des Dinges der Art nach identisch sei, hierdurch aber ist gerade der Gesichtspunkt offen gelassen, demgemäß Gott als das esse formale omnium betrachtet werden muß, wie es von Thomas auch später (8, 1) geschieht.

Die Gedankenentwickelung der dritten Quästion war durchaus beherrscht durch die Abstraction von den endlichen Dingen; eben deshalb schloß sie mit einer Behauptung, die wenigstens nach der sie leitenden Absicht die Entstehung der Welt aus Gott als unmöglich erscheinen läßt. Für Aristoteles bietet ja auch nicht die reine Form, das unbewegliche primum movens die Erklärung des mannigfachen Daseins; vielmehr setzt er die Materie, das Seinkönnende, als das Princip der Differenzen des Daseins, als die Potenz, welche, durch den höchsten Zweck angezogen, in die Unterschiede der Form und damit in die in sich unterschiedene Wirklichkeit eingeht. Dieser dualistischen Weltanschauung konnte Thomas natürlich nicht folgen, da die Erschaffung auch der ersten Materie durch Gott (44, 2) ihm als Glaubenssache feststehen mußte. Indem er also nur Gott als das principium differentium denken durfte, wurde er genöthigt, sich an die neuplatonische Weltanschauung anzuschließen, daß die Vollkommenheit Gottes darin bestehe, daß alle Vollkommenheiten der Dinge in der ersten wirkenden Ursache präexistiren, und zwar auf vollkommenere Weise als in deren Wirklichkeit (4, 2). Denn die Wirklichkeit der Dinge als einer Vielheit schließt einen

Mangel an Sein im Vergleich mit Gott in sich; das unvollkommene geschöpfliche Sein ist dem Grade nach von der Vollkommenheit Gottes unterschieden (6, 4; 13, 2). Deshalb ist für das ganze Universum die Theilnahme an dem göttlichen Sein immerhin eine vollkommenere als für jedes einzelne Geschöpf (47, 1), und das Universum hat sein Maaß von Vollkommenheit darin, daß jeder mögliche Grad der Güte oder der Wirklichkeit in der Gesammtheit der Creaturen vertreten ist (47, 2). Aber darum ist doch die Vollkommenheit des Universum mit der göttlichen weder gleich noch identisch, sondern behauptet einen Abstand von derselben, wie der des Unvollkommenen und Mangelhaften von dem Vollkommenen ist. Als das vollkommene Sein ist ferner Gott auch das höchste Gut, sofern alle begehrenswerthen Vollkommenheiten von ihm ausgehen (6, 2). Der Begriff des Guten bildet nun den ersten Namen Gottes beim Areopagiten und geht bei diesem dem Begriff des Seienden voran. So unterscheidet auch Thomas beide Begriffe nur secundum rationem und läßt auch nur secundum rationem dem Sein der Priorität vor dem Guten (5, 1. 2). Aber das Merkmal, durch das der Begriff des Guten den des Seins überragt, daß es nämlich sei aliquid appetibile (5, 1), daß es rationem finis importat (5, 4), erinnert an Aristoteles. Dadurch aber wird nun die platonische Weltanschauung modificirt. Die Güte Gottes bewährt sich nach neuplatonischer Vorstellung darin, daß sie als causa efficiens alle Dinge am Guten oder am Sein theilnehmen läßt; da nun aber das höchste Gut auch als finis omnium rerum erkannt ist (6, 3), so ist die Theilnahme der Dinge an dem Guten oder dem Sein per modum cujusdam assimilationis auch danach zu messen, daß Gott das primum principium exemplare finale totius bonitatis ist (6, 4). Dennoch dient diese Bestimmung nicht dazu, den Bann des Neuplatonismus zu durchbrechen, vielmehr verwendet Thomas zunächst gewisse aristotelische Sätze, um den platonischen Grundlagen gemäß auf die Behauptung eines idealen Pantheismus herauszukommen.

Gott nämlich als actus purus und als allgemeine Form ist unbegrenzt (infinitus), weil die Vollkommenheit der Form dadurch bedingt ist, daß sie nicht durch Materie bestimmt ist, während die an sich unbegrenzte Materie eine Vollkommenheit nur durch die Form gewinnt. Nicht also wird Gott von etwas eingeschlossen, er vielmehr schließt Alles in sich, also ist er unbegrenzt (7, 1). Diese Behauptung ist so beschaffen, daß sie die leitende Unterscheidung von Form und Materie bedroht. Auch die Materie, als das Mögliche, ist unbegrenzt; entweder also giebt es zwei Unbegrenzte, oder beide Größen fließen, unter diesem Attribut

betrachtet, in einander. Um beiden Consequenzen zu entgehen, scheint also richtiger distinguirt werden zu müssen zwischen der Materie, die, an sich unbegrenzt, durch die Form begrenzt wird, und der Form, die zwar nicht durch die Materie als das blos Mögliche begrenzt wird, aber welche sich selbst irgendwie begrenzt. Hier sind die Grundbegriffe des Aristoteles, sofern sie zur Auffassung der Vorstellung von Gott angewendet werden, offen für die concreten Attribute geistiger Persönlichkeit, welche doch Thomas selbst anzuknüpfen gedenkt. Aber er ist auf diesen Ausweg nicht eingegangen, vielmehr hält er die Unbegrenztheit Gottes im absoluten, neuplatonischen Sinne aufrecht, indem er die Unbegrenztheit der ersten Materie im Widerspruch mit Aristoteles für relativ erklärt (materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales 7, 2. fin.).

Dennoch klaffen die beiden Elemente, die in so mannigfache Verbindung eingeführt worden sind, unvereinbar aus einander, wenn man die Hauptsätze der achten und der neunten Quästion einander gegenüberstellt, mit welchen die principielle Erörterung des Wesens Gottes abschließt. Gemäß der rein platonischen Grundanschauung ist Gott in allen Dingen, zwar nicht als Theil ihres Wesens oder als accidens, aber wie die wirkende Ursache dem Gewirkten gegenwärtig ist. Denn die Ursache reicht nicht blos bis zum Anfang der Wirkung. Vielmehr ist Gott, da er das wesentliche Sein ist, nach seiner Weise des Seins den Dingen (die ja nur an seinem Sein theilnehmen) gegenwärtig, so lange die Dinge sind. Das Sein Gottes ist der tiefere Grund alles Seins der Dinge als die Form alles Wirklichen (8, 1). Dieser Anschauung lebendiger Bewegung Gottes in den von ihm gewirkten Dingen steht nun gegenüber der aristotelische Satz, daß Gott der Bewegung entbehre, daß das erste Princip unveränderlich und unbeweglich sei, weil Gott, indem er die Fülle der Vollkommenheit des ganzen Seins in sich schließt, nicht nach etwas sich ausdehnen noch etwas sich aneignen kann, auf was er sich nicht an sich im Voraus bezieht (9, 1).

Diesen Widerspruch hat Thomas erreicht, ehe er die Fragen erhebt, wie Gott von uns erkannt werde und unter welchen Bedingungen Namen und Eigenschaften von ihm ausgesagt werden dürfen. Auf diese Themata läßt er die Erörterungen über Gottes Erkennen und Wollen und über die hiervon abhängigen Begriffe folgen, in welchen der concrete Stoff der christlich-religiösen Vorstellung sich darstellt. Aber jene zwischeneingeschobenen Methodenfragen sind weder veranläßt durch eine Einsicht

in die Erfolglosigkeit der bisherigen Darstellung des Wesens Gottes, noch führen sie zur Einschlagung eines anderen Weges, vielmehr fixirt sich Thomas durch die von ihm gegebene Antwort zunächst erst recht auf dem Standpunkt der neuplatonischen Weltanschauung und Erkenntnißtheorie. Die Folge davon aber ist, daß die bestimmten geistigen Functionen, welche durch die religiöse Vorstellung oder durch die Offenbarung Gott vindicirt werden, entweder, wie das Erkennen, in die Einfachheit des unbegrenzten Wesens zurückgenommen werden, oder, wie das Wollen, dahin führen, daß der Gottesbegriff in die Merkmale einer in sich beschränkten Persönlichkeit ausläuft.

Der natürliche Verstand kann nur erkennen, ob Gott ist und was ihm als der ersten Ursache der Creaturen zukommt, welche so tief unter derselben stehen, daß Gottes Wesen nur weit über denselben hinausliegt (12, 12). Dadurch also wird auf den besonderen Werth der Erkenntniß Gottes aus Offenbarung vorbereitet; allein man täuscht sich, wenn man durch sie eine qualitativ verschiedene Erkenntniß Gottes eröffnet zu finden erwartet. Aus der Gnade wird nur eine perfectior cognitio abgeleitet, nur eine Unterstützung des natürlichen Verstandes in Hinsicht der ihm eigenthümlichen Function. Die Vision führt den Propheten directere Anschauungen göttlicher Dinge zu, oder, wie bei der Taufe Christi, führt sie in das Verhältniß der Trinität ein, und die Offenbarung im Allgemeinen vergegenwärtigt mehrere und ausgezeichnetere Wirkungen Gottes, als man ohnedieß wahrnehmen wird (12, 13). Aber insoweit auch dieser Stoff eine wissenschaftliche, theoretische (speculative) Bearbeitung fordert, ist nur diejenige Aufgabe gestellt, daß man ihn in das Schema der unbegrenzten und unterschiedslosen Einfachheit des Seins Gottes hineinzwänge. Denn (13, 2) die Namen und Eigenschaftsbegriffe bezeichnen Gott insofern, als unser Verstand ihn erkennt. Derselbe erkennt aber Gott aus den Creaturen, sofern diese ihn darstellen. Weil nun Gott als der an sich und im Ganzen Vollkommene alle Vollkommenheiten der Creaturen in sich voraus hat, so stellt ihn jede Creatur dar und ist ihm ähnlich, sofern sie eine Vollkommenheit hat. Zwar geschieht dieß nicht so, daß Gott als etwas derselben Art oder Gattung dargestellt würde, sondern als das über die Creatur hinausgehende Princip, von dessen Wesen sich die Wirkungen entfernen; aber dennoch erreichen dieselben eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott. Also bezeichnen die Namen das göttliche Wesen in unvollkommener Weise, wie auch die Creaturen dasselbe in unvollkommener Weise darstellen. Indem also die Eigenschaftsbegriffe nur analogisch auf Gott übertragen werden, so ist der Maaßstab für ihren uneigentlichen Sinn der, daß die Vollkommenheiten, welche in

den Creaturen verschieden und getheilt sind, in Gott eine untheilbare Einheit bilden. Die verschiedenen Eigenschaftsbegriffe gelten aber von Gott nur mit dem Vorbehalt, daß sie eigentlich von dessen Wesen, Macht und Sein nicht unterschieden sind (13, 5). Wie relativ die Eigenschaftsbegriffe für Gott sind, ist endlich an der Behauptung zu erkennen, daß sie nicht nothwendig als ewig gesetzt zu werden brauchen, sondern einzelne ex tempore prädicirt werden dürfen, wie nach Augustin de trin. V, 16 der Name dominus. Denn da zwar die Creaturen auf Gott bezogen sind, da in Gott aber keine wirkliche Beziehung auf die Creaturen stattfindet, sondern dieselbe nur secundum rationem gesetzt wird, sofern die Creaturen auf ihn bezogen werden, so dürfen zeitliche Prädicate in Berücksichtigung des Wechsels der Creatur auf ihn angewendet werden, während in Gott freilich keine Veränderung hineinfällt (13, 7).

Den Uebergang zu den concreten Eigenschaftsbegriffen konnte Thomas insofern noch an der Hand des Aristoteles machen, als dieser die reine Form, also das göttliche Wesen als das Denken bestimmt hat; dieß gilt aber als die vollkommene Thätigkeit, sofern es seinen Zweck nicht außer sich hat, als etwas durch Handeln zu Verwirklichendes, sondern sofern es, auf sich selbst bezogen, keinen anderen Gegenstand hat als sich selbst, sofern es also das Denken des Denkens ist. Gott erkennt sich durch sich (14, 2), und dieß sein Erkennen ist sein Wesen (14, 4). Nun aber wird durch den neuplatonischen Einschlag das göttliche Erkennen auf das von Gott Verschiedene ausgedehnt. In Gott präexistiren ja alle seine Wirkungen wie in der ersten Ursache, also müssen dieselben auch in seinem Erkennen secundum modum intelligibilem sein. Gott erkennt also das von ihm Verschiedene zwar nicht so, wie dasselbe in sich selbstständig ist, aber so, wie er selbst in seinem Wesen die Aehnlichkeit des von ihm Verschiedenen enthält (14, 5). Gott würde nicht sich selbst auf vollkommene Weise erkennen, wenn er nicht erkennte, auf welche Weise seine eigene Vollkommenheit der Theilnahme Anderer zugänglich ist (participabilis ab aliis). Auch würde er das Wesen des Seins nicht vollkommen erkennen, wenn er nicht alle Weisen des Seins erkennte. Deshalb erkennt Gott durch eigenes Erkennen alle Dinge, sofern sie unter einander verschieden sind (14, 6). Demnach (14, 8) ist die Erkenntniß Gottes der Grund der Dinge, d. h. die auf die Möglichkeit des creatürlichen Seins sich erstreckende Selbsterkenntniß Gottes. Dieß ist das Resultat der Hineinschiebung der neuplatonischen Gottesidee in die aristotelische. Unmittelbar damit verbindet aber Thomas die Reflexion, daß der bloße Gedanke, die forma intelligibilis, noch nicht

der Grund der Handlung ist, da derselbe in dem Erkennenden bleibt, daß vielmehr eine Wirkung nur stattfindet, also der Begriff der Ursache auf das Erkennen nur paßt, wenn eine Neigung zur bestimmten Wirkung hinzukommt. Das Erkennen des Möglichen kann auch auf Entgegengesetztes sich beziehen. Wenn es also doch als die Ursache des Wirklichen bezeichnet wird, so muß auch für Gott gelten, daß seine vorher bezeichnete, die Möglichkeit der Dinge in sich schließende Selbsterkenntniß deren wirkende Ursache nur ist, sofern mit ihr der bestimmte Wille verbunden ist, also als scientia approbationis. So hat zwar Gott von sich nur eine theoretische Erkenntniß, weil er für sich kein Gegenstand des aus der Potenz hervorgehenden Handelns ist (operabilis non est). Ebenso hat er vor Allem eine theoretische Erkenntniß von den Dingen, als Objecten seines Denkens. Eine solche hat er nun ausschließlich von denjenigen Dingen, die er blos als möglich denkt, die er sich aber nicht zum Zweck setzt, also auch niemals vollbringt. Dagegen hat er auch eine praktische, auf den Zweckgedanken begründete Erkenntniß derjenigen Dinge, welche er in irgend einer Zeit hervorbringt (14, 16). Diese Gedankenreihe überschreitet den Gesichtskreis sowohl des Aristoteles als des Areopagiten; denn von Zweckgedanken und Wirkungen nach dem Zweck weiß der Letztere überhaupt nichts; der Erstere begründet zwar darauf seine ganze Anschauung der wirklichen Welt, aber er führt dieselbe nur nicht auf seinen unbewegten Gott zurück. In diesem Punkte also schlägt die christliche Gottesvorstellung bei Thomas zum ersten Male energisch durch.

Die christliche Gottesvorstellung gestattet ihm auch, die platonische Annahme der Ideen durch den aristotelischen Zweckbegriff zu befruchten. Ideen sind die Formen anderer Dinge, welche außerhalb der Dinge selbst existiren als Vorbilder und Erkenntnißgründe in dem Verstande Gottes. Bei Allem nun, was nicht zufällig entsteht, muß die Form der Zweck der Entstehung sein. Das Wirkende aber wird wegen der Form nur wirken, indem eine Aehnlichkeit der Form in ihm selbst ist, und zwar in Anwendung auf Gott auf intelligible Weise, wie die Aehnlichkeit des Hauses im Verstande des Erbauers präexistirt. Und dieß darf die Idee des Hauses genannt werden, weil der Künstler beabsichtigt, das Haus der Form ähnlich zu machen, die er im Verstande aufgefaßt hat. Weil also die Welt nicht zufällig entstanden, sondern von Gott geschaffen ist, der durch die Erkenntniß wirkt, so muß im göttlichen Verstande eine Form sein, nach deren Aehnlichkeit die Welt geschaffen ist. Und hierin besteht der Sinn der Idee (15, 1). Es ist aber auch nöthig, eine Mehrheit der Ideen anzunehmen. In jeder Wirkung ist der letzte Zweck eigentlich

beabsichtigt von dem zuerst Wirkenden. Das Beste, was in den Dingen existirt, ist aber die Ordnung des Universum. Also ist diese eigentlich von Gott beabsichtigt und geht nicht zufällig aus der Abfolge der wirkenden Kräfte hervor. Also ist nothwendig, daß Gott die Idee der Ordnung des Universum habe. Der Gedanke einer Gesammtheit kann aber nur gehegt werden unter der Bedingung der Gedanken von den einzelnen Gliedern, aus denen das Ganze besteht. Also müssen im göttlichen Verstande die eigenthümlichen Gedanken von allen Dingen sein, — d. h. eine Mehrheit von Ideen. Dieß streitet nicht mit der Einfachheit Gottes, denn die Ideen in ihrer Mehrheit sind in Gott, als von ihm erkannt. Indem Gott, wie gesagt, sein Wesen auf vollkommene Weise erkennt, so erkennt er sich auch insofern, als er gemäß irgend einer Aehnlichkeit der Theilnahme durch die Creaturen zugänglich ist. Sofern also Gott sein Wesen erkennt, als in bestimmter Weise der Nachahmung durch die bestimmte Creatur fähig, so erkennt er sein Wesen als die eigenthümliche Idee und als den Grund des bestimmten Geschöpfes. Da dieß auf alle Fälle paßt, so streitet die Mehrheit der Ideen nicht mit der Einfachheit des Wesens Gottes (15, 2).

Es käme nur darauf an, daß das Verhältniß der auf die Welt bezogenen Zweckgedanken zu dem göttlichen Gedanken von seinem Selbstzweck bestimmt würde, um den ganzen Umfang der christlichen Gottesvorstellung flüssig zu machen; aber nachdem die folgenden Quästionen über Wahrheit und Falschheit sich auf fernliegende Dinge erstrecken, führt die Erörterung des Begriffs vom göttlichen Leben wieder auf die abstracte Methode des Platonismus zurück. Der Begriff des Lebens hätte Anlaß zur Ergänzung der auf den Gottesbegriff zurückgeführten teleologischen Weltbetrachtung geben können, da Thomas jenen Begriff als den der Bewegung nach dem eingeborenen Zweck bestimmt. Indem er aber die einzelnen Stufen des creatürlichen Lebens durchgeht, erinnert er daran, daß in diesem Gebiet der Zweck, nach welchem das Lebendige, auch das Bewußtlebendige, sich richtet, stets von der schöpferischen Macht gesetzt ist. Und deshalb beschränkt er den Begriff des göttlichen Lebens darauf, daß die Erkenntniß das Wesen Gottes ist und daß dies Wesen nicht von einem Anderen determinirt wird (18, 3). Die Vollkommenheit seines Erkennens besteht aber in der Identität der Kraft, des Objectes, des Actes, und so ist Alles in Gott göttliches Leben, auch die Dinge, sofern sie durch ihre Ideen in Gottes Erkenntniß sind (18, 4).

Einen neuen Anlauf zur concreten Auffassung des Gottesbegriffs nimmt Thomas in der 19. Quästion über den Willen Gottes. Jedes mit Denkfähigkeit ausgestattete Wesen hat das Verhältniß zu dem

erkannten Guten, daß es in demselben ruht, wenn es dasselbe hat, und dasselbe sucht, wenn er dasselbe nicht hat; und beides gehört zum Willen. Deshalb muß auch in Gott der Wille sein, da in ihm Denken ist. Die Einwendung, daß das Streben des Willens immer einen Mangel voraussetze, deswegen also auf Gott nicht Anwendung finden dürfe, wird damit abgelehnt, daß dieß nur die eine Bedingtheit des Willens sei, daß aber derselbe auch stattfinde, indem man den eigenen Besitz liebe und sich an demselben erfreue; und in diesem Sinne wird das Attribut des Willens für Gott in Anspruch genommen. Der Zweckbegriff, der den Begriff des Willens beherrscht, paßt zu Gott insofern, als Gott sein eigener Selbstzweck ist und so auch der Zweck alles dessen, was von ihm gemacht wird. Der Gegenstand des göttlichen Willens ist stets seine Güte, welche sein Wesen ist, und deshalb wird er durch nichts von ihm Verschiedenes bestimmt und in Bewegung gesetzt, sondern er selbst ist für sich das alleinige Motiv seines Wollens (19, 1). Indem also Gott sein Wollen auch auf von ihm Verschiedenes richtet, so fällt die Bedingtheit des Willens durch das Gefühl des Mangels für Gott natürlich aus, da ja nichts außer ihm existirt und nichts als solches denkbar ist, was nicht ihm seinen Ursprung verdankte. Die Beziehung seines Willens auf Anderes hängt vielmehr davon ab, daß die Mittheilung des eigenen Guten zum Begriff des Willens gehört und nun auf Gott in eminenter Weise Anwendung findet. Indem er sich will, will er auch, daß Anderes sei, so wie er das von sich Verschiedene erkennt, indem er sein eigenes Wesen in vollkommener Weise erkennt. Sich selbst aber will er als den letzten Zweck, das Andere aber als Mittel zum Zweck (19, 2).

Bei der Lehre von den Ideen hatte Thomas den Gedanken erreicht, daß die Ordnung des Universum der letzte Zweck sei, der die einzelnen Zweckgedanken oder Ideen Gottes beherrscht (15, 2); der Satz findet jetzt seine Ergänzung darin, daß die Idee der Ordnung des Universum noch durch den eigenen Selbstzweck Gottes beherrscht wird. Bereicherung und nähere Bestimmung gewinnt dieser Zusammenhang, indem Thomas auch den Begriff der Liebe für Gott geltend macht. Denn die Liebe ist die ursprüngliche Bewegung des Willens, sofern sie sich auf das Gute im Allgemeinen, als besessenes oder als nicht besessenes, bezieht. Und zwar unterscheidet nun Thomas die Bewegung der Liebe in zweifacher Beziehung, erstens auf das Gute, das man Einem will, zweitens auf denjenigen, dem man das Gute will. Allerdings ist die erstere Beziehung die ursprünglichere. Denn derjenige, der sich selbst liebt, will das Gute für sich selbst. Indem also Einer

einen Anderen liebt, also das Gute für ihn will, verhält er sich zu demselben als zu sich selbst, sofern er das Gute auf denselben bezieht wie auf sich selbst (utitur eo tanquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. 20, 1). Nun erstreckt sich die Liebe Gottes auf alle Glieder seiner Schöpfung; denn Alles existirt nur, sofern es Gott an seinem Wesen, d. h. seiner Güte, theilnehmen läßt, also sofern er den beabsichtigten und verwirklichten Existenzen Gutes will. Freilich ist die Liebe Gottes in diesem Verhältniß zu den Creaturen abgestuft, gegen das Vernunftlose amor concupiscentiae, gegen die zur Gegenliebe befähigten Menschen amor amicitiae (20, 2); Christus aber wird von Gott geliebt mehr nicht blos als das menschliche Geschlecht, sondern auch als die Gesammtheit aller Creaturen (20, 4). Diese Erörterungen weisen darauf hin, daß der Gedanke des Selbstzweckes Gottes, indem er den Gedanken der Weltordnung transscendirt, doch zugleich jedem als Zweck Gottes denkbarem Gliede der Weltordnung immanent sein muß. In jedem einzelnen Willensact, durch den Gott aus Liebe einer Existenz etwas Gutes will und zudenkt, bezweckt er ja auch sich selbst (utitur eo tanquam se ipso). Ferner wird dadurch die Ordnung der Welt nicht beeinträchtigt, da die Liebe Gottes zweckmäßig abgestuft ist vom Vernunftlosen zum Menschen, zum menschlichen Geschlecht, zur Gesammtheit der Schöpfung, endlich zu Christus, den Gott mehr liebt als alles Vorhergenannte, der also dem göttlichen Selbstzweck näher stehen wird als alle übrigen Objecte der Liebe Gottes. Was würde sich für den Begriff von Gott und für den Begriff von der Welt ergeben, wenn diese Ordnung der Liebe Gottes mit dem Verhältniß seines Selbstzweckes zur Ordnung der Welt durch das System der göttlichen Ideen zusammengefaßt würde? Hier liegen die Elemente der christlichen Weltanschauung und des derselben entsprechenden Gottesbegriffs und warten, wie es scheint, nur auf die Intuition, welche sie in einer Form der Anschauung und in einer Formel vereinigt!

Aber Thomas hat sich das im Voraus schon unmöglich gemacht, weil sein Gottesbegriff und seine Weltanschauung durch den Areopagiten und durch Aristoteles gebunden sind. Schon in der Erörterung über den Willen Gottes (19, 3) hat er unterschieden zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Willensacten Gottes. Denn der Wille Gottes hat ein nothwendiges Verhältniß zu seiner Güte, als seinem eigentlichen Object. Daher will Gott seine Güte ebenso nothwendig wie wir unsere Seligkeit. Das von sich Verschiedene aber will

Gott, sofern es auf seine Güte, als dessen Zweck, bezogen wird. Die Mittel zum Zweck wollen wir aber nicht nothwendig, indem wir den Zweck wollen, außer solche Mittel, ohne welche der Zweck nicht sein kann. Da nun die Güte Gottes vollkommen ist und ohne Anderes sein kann, da ihr keine Vollkommenheit durch Anderes zuwächst, so folgt, daß es für Gott nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig ist, das von sich Verschiedene zu wollen. Gesetzt nämlich, daß er will, so kann er nicht nicht-wollen, weil sein Wille nicht wechseln kann.

Es besteht also kein Verhältniß der Nothwendigkeit zwischen dem Selbstzweck Gottes und den Zwecken desselben, welche aus den Wirkungen erkennbar sind, die insgesammt Welt heißen. Der Inhalt des göttlichen Willens, der durch die Zurückführung unserer Welterkenntniß auf die die Welt begründenden Zweckgedanken Gottes erkannt wird, ist zwar dem göttlichen Selbstzweck als Mittel, aber als ein zufälliges untergeordnet. Indem die Nothwendigkeit jedes besonderen Willensinhaltes für den göttlichen Selbstzweck geleugnet wird, so wird derselbe als reine Form bewahrt. Dieß entspricht nun sowohl den areopagitischen wie den aristotelischen Voraussetzungen des Thomas. In der ersteren Beziehung ist beachtenswerth, wie das Verhältniß zwischen Macht und Weisheit Gottes bestimmt wird (25, 5). Die Ordnung, welche durch die göttliche Weisheit in die Dinge gelegt ist, entspricht derselben nicht so, daß die göttliche Weisheit auf diese Ordnung beschränkt würde. Der Sinn einer Ordnung, welche der Weise den von ihm gemachten Dingen auflegt, wird vom Zweck hergenommen. Wenn also der Zweck im Verhältniß zu den seinetwegen gemachten Dingen steht, so wird die Weisheit des Urhebers auf eine bestimmte Ordnung beschränkt. Aber die göttliche Güte ist ein Zweck, welcher die geschaffenen Dinge unverhältnißmäßig überschreitet (improportionabiliter excedens res creatas). Deshalb wird die göttliche Weisheit nicht auf irgend eine Ordnung der Dinge beschränkt, so daß nicht ein anderer Lauf der Dinge hervorgehen könnte. Deshalb ist Gott im Stande, Anderes zu machen, als was er macht. — Dieß Resultat entspricht aber auch der aristotelischen Voraussetzung, welche Thomas (7, 1) auch ausgesprochen hat, daß Gott actus purus sei, indem zwar die materia perficitur per formam, nicht aber forma perficitur per materiam. Indem dieß allgemein gilt, so findet es natürlich auch Anwendung auf den Stoff des göttlichen Willens, auf das, was als möglich gedacht wird, weil es von Gott um seiner selbst willen gewollt wird. Nämlich dagegen ist Gott

wiederum um seiner selbst willen, um actus purus zu bleiben, um im Genuß seines formalen Selbstzweckes, im Erkennen seiner Güte auszuruhen (26, 1), völlig gleichgültig, und diese Gleichgültigkeit ist das Merkmal seiner Vollkommenheit.

Indem nun aber Thomas den bestimmten Willen Gottes als die Ursache der Dinge anerkennt und dadurch ausschließt, daß Gott etwas per necessitatem naturae wirke (19, 4), so hat er der Form der religiösen Vorstellung von Gott eine Geltung eingeräumt, welche nicht wieder zur Unterschiedslosigkeit des unbegrenzten Wesens verwischt werden konnte, wie es bei den Begriffen des göttlichen Erkennens und Lebens möglich geworden war. In demselben Maaße aber wird ihm das auf den Begriff des zufälligen Willens zurückgeführte Wesen Gottes zum endlichen Wesen. Wenn Gott die Dinge nach seinen Zweckbegriffen hervorbringt und durch seine providentia in Ordnung auf den letzten Zweck hin hält (22, 1), so wird die Absolutheit dieses Willens noch nicht dadurch gesichert, daß derselbe alles außer Gott zur Existenz Kommende beherrscht, und daß hierin Gott von keinem höheren Verstande abhängt (18, 3; 19, 4), sondern sich selbst Gesetz ist (21, 1). Denn zum Zweck der Hervorbringung der Dinge wird unumgänglich eine Bewegung des göttlichen Willens nach etwas noch nicht Besessenem vorausgesetzt, und diese Bewegung wird nur durch die Befriedigung eines Bedürfnisses verständlich, welches eigentlich von Gott weggedacht werden soll (19, 1. 3; 20, 2) und im Sinne des Aristoteles auch weggedacht werden muß von dem, der nur als der unbewegt sich selbst Erkennende und Selige dem höchsten denkbaren Begriff entspricht. Der Wille ferner, welcher im Verhältniß zu seinem Selbstzweck keiner Mittel bedarf, ist willkürlich, indem er doch Mittel zu jenem Zweck setzt, und um so willkürlicher, wenn er auch andere Mittel zu jenem Zwecke (25, 5), ja entgegengesetzte als die wirklich gewählten, wählen kann. Der Wille aber, dessen wirkliche Zwecke und Handlungen in keinem berechenbaren Verhältniß zum letzten Motiv, hier also zum Selbstzweck Gottes, stehen (25, 5), mag negativ, d. h. mechanisch, unbeschränkt sein, er ist dennoch der in sich beschränkte Wille, wenn die Schranken, die er sich durch seine Zwecke und seinen Plan selbst setzt, kein Motiv der Nothwendigkeit für ihn selbst besitzen. Nur derjenige Wille ist positiv frei und vollkommen selig, dessen Plan im Verhältniß zu seinem Selbstzwecke steht, der deshalb des letzteren gewiß ist in jedem einzelnen dem Plan entsprechenden Zweckgedanken, den er faßt und ausführt. Die Seligkeit hingegen findet nicht statt, wenn jeder einzelne Zweckgedanke von der Erkenntniß begleitet ist, daß auch ein anderer Plan

und im einzelnen Fall ein entgegengesetzter Zweck gefaßt sein könnte. Oder die Seligkeit ist wenigstens nicht vollkommen und nicht göttlich, wenn nur der Trost obwaltet, daß die bestimmte Handlungsweise, z. B. die Erlösung der Menschen durch das Leiden Christi, melius et convenientius justitiae et misericordiae dei sei, während auch eine andere Handlungsweise gerecht gewesen wäre, da auch, was im einzelnen Falle gerecht wäre, von dem zufälligen Willen Gottes abhängt (III, 46, 1. 3).

Allerdings brechen die Merkmale dieser Beschränktheit des göttlichen Willens durch seine nur zufällig gefaßten Entschließungen nicht an allen Stellen der Lehre des Thomas hindurch. Im Gegentheil befleißigt er sich bekanntlich einer sehr straffen Anschauung von der wirklichen Weltordnung Gottes. Sein Wille als erste und allgemeine Ursache schließt freilich Mittelursachen nicht aus, in deren Kraft es liegt, gewisse Wirkungen hervorzubringen (19, 7). Die Ordnung der Welt fordert nun, daß neben den von Gott aus nothwendigen Ereignissen auch zufällige vorkommen. Diese aber hängen davon ab, daß Gott ihnen zufällig wirkende Ursachen als die nächsten Ursachen geordnet hat (19, 8). Gemäß diesem Vorbehalt erreicht der göttliche Wille immer die beabsichtigte Wirkung. Wenn nämlich Gott alle Menschen selig machen will und doch einige verdammt, so ist bei jener voluntas antecedens das secundum quid zu beachten, nämlich die Freiheit des Menschen als die zufällig wirkende nächste Ursache der Seligkeit. Deshalb ist für diese Wirkung Gottes erst die aus Beachtung aller Umstände, also der richtig gebrauchten Freiheit des Menschen, hervorgehende voluntas consequens als die eigentliche Entscheidung Gottes erkennbar (19, 6). Die Gerechtigkeit Gottes im Verhältniß zu den Menschen beruht auch nicht auf einem Rechtsanspruch der letzteren, so daß sie in vertragsmäßigen Leistungen (in mutua datione et acceptione) bestehe; sondern was Gott den Menschen schuldig zu sein und als Schuldigkeit ihnen zu erweisen scheint, ist er nur seiner eigenen Güte, ja seiner Barmherzigkeit schuldig, da jedes Werk der Gerechtigkeit ein Werk der Barmherzigkeit Gottes voraussetzt und in demselben wurzelt (21, 4). Deshalb hat die Gerechtigkeit Gottes keinen privatrechtlichen, sondern einen öffentlichen Charakter, so daß er als gubernator et dispensator über der Ordnung der Welt steht, wie das Haupt einer Familie oder einer sonstwie geordneten Gesammtheit (21, 1). Daß der Einzelne seine Seligkeit erreicht, findet seinen Grund nur in der Prädestination Gottes, weil jenes Ziel des Menschen über dessen natürliche Anlage hinausliegt (23, 1), und nach dem übergreifenden Einfluß der ersten Ursache kann ein meritum nicht als causa praedestinationis gelten (23, 5). Im Wege des Heils

greift nach demselben Gesetze die Barmherzigkeit Gottes über seine Gerechtigkeit über, da diese in jener wurzelt (21, 4), und deshalb ist die Barmherzigkeit nicht im Widerspruch mit der Gerechtigkeit, sondern die Erfüllung der letzteren (21, 3), d. h. Gott ist in seiner Gerechtigkeit sich selbst schuldig, den Menschen Barmherzigkeit zu erweisen.

Nichtsdestoweniger schlagen durch diesen Zusammenhang ganz anders wohin gerichtete Gedankenelemente durch. Thomas, der nach der Geltung der prima causa, also nach der Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntniß, es ausschließt, daß ein Verdienst des Menschen causa praedestinationis sei, gesteht daneben eine Betrachtung der Sache in particulari zu, der gemäß ein Effect der Prädestination als Grund eines anderen angesehen, also behauptet werden darf, daß Gott Einem Gnade gebe, damit er die Seligkeit verdiene (23, 5). Hierdurch aber wird die Aussicht auf ein sittliches Privatverhältniß zwischen Gott und den Menschen eröffnet, d. h. Gott zu dem Typus des endlichen Willens herabgedrückt. Dasselbe ist der Fall, indem die Congruenz zwischen der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes daran anschaulich gemacht wird, daß es nicht der Gerechtigkeit zuwider sei, wenn Gott aus Barmherzigkeit eine gegen ihn begangene Beleidigung vergiebt (21, 3). Wie wichtig aber dieser Zug für die Charakteristik des Gottesbegriffs im Ganzen ist, zeigt Thomas, indem er die Allmacht Gottes hauptsächlich in seinem Schonen und Erbarmen erkennt, sofern Gott die Vollmacht hat, Sünden frei zu vergeben. Denn demjenigen, welcher an das Gesetz eines Höheren gebunden ist, kommt es nicht zu, Sünden frei zu erlassen (25, 3). Gott aber hat keinen Vorgesetzten, sondern er selbst ist das höchste und allgemeine Gut des ganzen Universum, und deshalb begeht er kein Unrecht, wenn er eine gegen ihn selbst begangene Schuld auch ohne Genugthuung vergiebt, wie ein Mensch, wenn er die gegen sich begangene Schuld ohne Genugthuung vergiebt, barmherzig, aber nicht ungerecht handelt (P. III. qu. 46, 2). Das ist nun auch der Grundsatz, nach welchem über die Nothwendigkeit des von Gott zu diesem Zweck wirklich gewählten Mittels, nämlich über den satisfactorischen und meritorischen Werth des Leidens Christi, entschieden wird. Die negative Freiheit, welche die Bürgschaft der Absolutheit des göttlichen Willens sein soll, erweist sich in Anwendung auf jene Lehre nur als der Vorwand, unter welchem Gottes Verfahren im Erlösungswerke von Thomas ganz als das eines endlichen Rechtssubjectes dargestellt wird[1]).

1) Vergl. die Studien über Genugthuung und Verdienst Christi, in diesen Jahrb. Bd. V. S. 599.

Wie konnte nun Baur behaupten, daß Thomas durchaus den Standpunkt der areopagitischen Gottesidee innehalte und daß erst Duns Scotus den Fortschritt von dem Begriffe der Substanz zu dem des Subjectes mache? Kaum anders als so, daß ein Vorurtheil, welches durch eine in verschiedenen Abschnitten durchgeführte Tendenz des Thomas hervorgerufen war, den Forscher gegen die abweichenden Bestandtheile der Lehre des Thomas gleichgültig gemacht hat. Es ist ja gewiß, daß Thomas die Absicht hat, die unterschiedslose Einfachheit des allgemeinen Seins als den Begriff Gottes festzuhalten, und daß er dieser Absicht gemäß nicht umhin kann, die pantheistische Behauptung auszusprechen, daß Gott als das allgemeine Sein auch die Form und das Wesen aller Dinge sei (qu. 8, 1. 3). Aber nicht nur in der Summa contra gentiles I, 26 ist die entgegengesetzte Ansicht ausgesprochen, sondern auch in der Summa theologica I, 3, 8, und zwar hier im Eingange der positiven Darstellung der Lehre von Gott. Ist nun auch die Begründung des Satzes, daß Gott nicht principium formale omnium sei, für mangelhaft zu achten (s. S. 283), so ist es um so deutlicher, daß Thomas auch mit dieser Behauptung über das Verhältniß Gottes zur Welt eine Absicht verfolgt. Dieser Beobachtung entzieht sich Baur, indem er meint (a. a. O. S. 635), daß vom areopagitischen Standpunkte sowohl das Eine als das Andere gesagt werden konnte. Allein dieser Fall gehört doch wohl kaum zu der areopagitischen Abwechselung von Bejahungen und Verneinungen über Gott. Denn dem verneinenden Satze des Thomas entspricht in der Folge der Gedanke, daß die Wirklichkeit der Welt Product willkürlichen Wollens Gottes sei. Diesem Satze und seinen Bedingungen hat nun Baur in seiner Darstellung durchaus keine zureichende Beachtung geschenkt. Er erwähnt freilich S. 641 den Satz, daß Gott liberum arbitrium habe in Beziehung auf das Endliche, fügt aber hinzu, daß das Verhältniß der Welt zu Gott nach Thomas nur als ein immanentes gedacht werden könne. Ferner deutet er S. 717—722 die Lehre des Thomas von den Ideen und ihrem Verhältniß sowohl zur Einheit Gottes als zur Realität der Welt in der Weise, daß die Dinge nicht als von Gott verschiedene Realität gedacht würden (S. 721). Allein dabei ist unbeachtet geblieben, daß die Ideen für Thomas die Gedanken Gottes von dem von ihm Unterschiedenen sind, welches er zugleich, daß es wirklich werde, will. Das Denken Gottes für sich verbürgt dem Gedachten keine eigenthümliche Realität, da Gott alles Mögliche als von sich verschieden denkt, auch dasjenige, was den wirklichen Dingen entgegengesetzt ist. Die Wirklichkeit aber, welche durch die Ideen in Gott begründet wird, ist schon durch dieses Mittel unterschieden von dem blos

als möglich Gedachten. Denn in den Ideen ist die scientia approbationis vollzogen, d. h. das in ihnen als möglich Gedachte ist zugleich durch den Willen bestimmt, verwirklicht zu werden in einer von Gottes Realität verschiedenen Existenz. Diese Gedankenreihe steht freilich im Widerspruch mit der Voraussetzung, daß Gott actus purus sei; denn demgemäß kann es für Gott, wie Baur (S. 637) richtig bemerkt, keine Möglichkeit geben, welche nicht zugleich Wirklichkeit wäre. Derselbe fügt jedoch a. a. O. hinzu: „Es wird sich im Folgenden zeigen, wie Thomas gleichwohl einen Begriff der Macht Gottes aufstellt, welcher mit dem Satze, daß Gott actus purus ist und alles Gedachte und Mögliche in ihm auch actuell existirt, in Widerspruch steht." Diese Verheißung hat nun Baur nicht erfüllt; dieser Umstand aber gilt mir wohl mit Recht als die thatsächliche Probe dafür, daß seine Darstellung der Theologie des Thomas unvollständig, also das von derselben entworfene, noch dazu an drei verschiedenen Stellen des Buches vertheilte Bild schief und schielend ist. Die Wahrheit ist, daß nicht erst Duns die Lehre von Gott zum Begriffe des Subjectes fortgeführt hat, sondern Thomas vollzieht den Fortschritt von der Substanz zum Subject im Verlaufe seiner Darstellung selbst. Aber weil er disparate Gedankenreihen an einander klebt, so mangelt den von ihm entwickelten Elementen der Subjectivität das Gepräge der Absolutheit, auf welches der Begriff der göttlichen Substanz angelegt ist.

Die Absicht, dem Thomas Widerspruch zu leisten, leitet den Duns Scotus allerdings in Beziehung auf die areopagitischen Elemente der Lehre seines Vorgängers; allein es wird sich zeigen, in welcher Weise die areopagitische Weltanschauung auch den Duns noch beherrscht. Jedoch in Vergleich mit den Elementen der Subjectivität in der Lehre des Thomas von Gott gewinnt die Lehre des Duns nur eine größere Einförmigkeit dadurch, daß er den aristotelischen Grundbegriff des actus purus zu dem Begriffe des willkürlichen grundlosen Willens ausgestaltet. Zunächst tritt Duns in der Theorie der Erkenntniß Gottes den neuplatonischen Voraussetzungen des Thomas direct entgegen. Die Erkenntniß Gottes durch Negationen gilt ihm nicht als selbstständige Art des Erkennens; vielmehr behauptet er ganz richtig, daß man verneinende Urtheile über Gott nur auf Grund von Bejahungen fällen könne, indem man entfernt, was mit diesen Bejahungen unverträglich ist (dist. 3. qu. 2, 1). Er hält einen positiven, quidditativen Begriff

von Gott für möglich (3, 2, 5. 29), weil der Begriff des Seienden für Gott und für die Creatur identisch dem Sinne nach (univocus) ist (3, 2, 6—10. 18). Er leugnet auch, daß das materielle Wesen der Dinge, wie Thomas wollte, das nächste Object der menschlichen Erkenntniß sei, und daß nur die Seligen die immateriellen Wesen, also namentlich Gott, adäquat erkennen, und er widerspricht dem Aristoteles darin, daß der sinnliche Eindruck der Dinge die Erkenntniß zuerst bestimmt, deren Beschränktheit dann daran zu messen ist, daß man nur durch Abstraction von demselben eine höhere Stufe des Erkennens erreichen kann (3, 3, 2). Gegen jene Meinung des Thomas macht Duns geltend, daß, wenn nur dem durch die jenseitige Seligkeit verklärten Geiste die Erkenntniß des Immateriellen zustehe, hierdurch die gleiche Fähigkeit des irdischen Menschen erwiesen sei, weil omnis habitus naturaliter praesupponit potentiam. Gegen Aristoteles argumentirt er erstens aus der Nothwendigkeit der Voraussetzung, daß das Verlangen nach Erkenntniß der letzten Ursache nicht auf Unmögliches gerichtet sein könne, zweitens aus der Zuverlässigkeit der metaphysischen Erkenntniß, welche die Wahrheit des Begriffes des Seins verbürge, unter welchem man jedes Besondere, also auch das Materielle, auffasse, welche also von der Erkenntniß des letzteren vorausgesetzt werde (3, 3, 3).

Dennoch zeigt eine nähere Betrachtung, daß Duns weder über die blos quantitative Schätzung des Unterschiedes zwischen Gott und Creatur noch über einen blos negativen Gottesbegriff hinausgekommen ist. Der vorgeblich adäquate Begriff für Gott, den Duns durch seinen kosmologischen Beweis erreicht (dist. 2. qu. 2), ist der Begriff des infinitum ens[1]). In dieser Formel ist nun aber das Beiwort zu verstehen nicht als accidentelles Attribut oder als Bezeichnung des Leidens, sondern als innere Bestimmtheit (modus intrinsecus illius entitatis), als Bezeichnung des Grades der Vollkommenheit (cum dico: ens infinitum, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se-subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis. 3, 2, 17). Der entscheidende Werth dieser Deutung der adäquaten Formel für die Erkenntniß Gottes wird durch Folgendes bestätigt. Der Begriff des Seienden war ja als der für Gott und die Creatur gemeinsame geltend gemacht worden. Er ist aber beiden nicht als Gattungsbegriff gemeinsam, so daß das Sein Gottes der Art nach von dem der Creatur unterschieden wäre (8, 3, 16). Unter den

1) Vergl. die Darstellung des kosmologischen Beweises bei Baur a. a. O. S. 592—606.

drei Beweisen, mit welchen jene mögliche Meinung widerlegt wird, lautet nun der zweite: Die Artbegriffe bezeichnen die Wirklichkeit nicht auch dem Grade nach; — aber was für Gott und Creatur gemeinsam ist, ist ihnen gemeinsam als dem Grade nach Unterschiedenen (illa, per quae commune aliquod contrahitur ad deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, quae dicunt gradus intrinsecos ipsius); — also ist mit dem Artbegriff auch der Gattungsbegriff von dem Verhältniß zwischen Gott und Creatur ausgeschlossen (8, 3, 17). Der Absicht des Duns gemäß ist also infinitum ens ein positiver Begriff, hingegen der Begriff der Creatur schließt eine graduelle Negation des Seins und eine Verminderung der für Gott gesetzten Vollkommenheiten in sich; dieser Begriff des ens finitum entspricht also dem areopagitischen Begriffe des defectus, welchen Thomas im Verhältniß der Vollkommenheit der Creaturen zu der Gottes annahm, obgleich der Mittelbegriff des participare bonitatem dei von Duns nicht angewendet, hierin also das neuplatonische Vorbild verlassen ist. Aber wenn auch die Absicht des Duns die bezeichnete ist, so beweist schon der Wortausdruck infinitum ens, daß er doch nur einen negativen Gottesbegriff erreicht hat, und die speciellere Ausführung desselben dient nur zur Bestätigung dieses Urtheils.

Das ens infinitum ist als Resultat des kosmologischen Beweises, als die erkannte Ursache des ganzen Zusammenhanges der endlichen Ursachen das primum et per se agens. Hierin sind nach Duns folgende Bestimmungen enthalten. Erstens ist es incausabile; zweitens wirkt es propter finem; drittens wirkt es als Wille. Die erste negative Bestimmung dient dazu, den Unterschied Gottes von der Welt auszudrücken; deshalb greift sie über die Bedeutung der beiden anderen Charaktermerkmale über, die an sich auch anderen, endlichen Größen beiwohnen können. Die Nothwendigkeit einer ersten Ursache oder die Unmöglichkeit einer endlosen Reihe von Ursachen hat den Sinn, daß die erste Ursache nicht zur Gesammtheit der endlichen Ursachen gehört, quia tunc esset causa sui (2, 2, 14). Allerdings ist das primum effectivum in actu exsistens, und sofern es nicht ab alio existirt, ist es a se; allein das darf nicht so verstanden werden, als ob es sich selbst hervorbrächte, denn dann würde es nicht incausabile sein (2, 2, 16). Der positive Begriff der causa sui wird also von Gott abgewehrt und die aseitas ausschließlich auf die Unmöglichkeit gedeutet, daß der Begriff der causa für Gott selbst eine Bedeutung habe. Zweitens wirkt jedes per se efficiens des Zweckes wegen; also wirkt die erste Ursache wegen des letzten Zweckes. Aber sie wirkt von vornherein und

endgültig nicht wegen etwas von ihr selbst Verschiedenen, weil nichts der Art ihr Zweck sein kann, also ist die erste Ursache der letzte Zweck (2, 2, 18). Drittens wirkt die erste Ursache als Erkennen und Wollen. Denn der Zweck, wegen dessen die erste Ursache wirkt, ist der Beweggrund für dieselbe, entweder als geliebt durch einen Willensact oder als nur in natürlicher Weise geliebt (d. h. ohne Bewußtsein vom Zweck). Das Letztere aber ist falsch, weil darin der erstrebte und bewegende Zweck von der ersten Ursache verschieden wäre, wie das Centrum von der Schwere, die Form von der Materie. Also wirkt die erste Ursache gemäß dem mit ihr identischen Zweck, sofern derselbe durch den Willensact von ihr geliebt ist. Ferner kommt dafür in Betracht, daß es zufällig Verursachtes giebt. Also wirkt die erste Ursache überhaupt in zufälliger Weise; also wirkt sie als Wille. Denn wenn die erste Ursache in nothwendiger Weise wirkte, so würde es überhaupt nichts zufällig Gewirktes auf der Stufe niederer Ursachen geben, also muß diese Art des Wirkens der ersten Ursache im Allgemeinen eigen sein. Nun giebt es aber keinen Grund zufälligen Wirkens außer den Willen, weil alles Uebrige nach Nothwendigkeit wirkt, also ist die erste Ursache Wille (2, 2, 20).

Die letzte Gedankenreihe enthält die charakteristische Modification der teleologischen Weltbetrachtung des Aristoteles, welche wenigstens indirect durch die Einwirkung der religiösen Vorstellung von Gott hervorgebracht sein wird. Aristoteles hat die Bewegung der Welt durch Gott als nothwendig gesetzt, sofern dieselbe als eine in sich gleichförmige aufgefaßt werden muß, und hatte Zufälliges nur auf den niederen Stufen des Weltzusammenhangs in den sich aufdrängenden Abweichungen von der Ordnung anerkannt. Hiergegen verwahrt sich Duns, indem er zwischen den Begriffen contingens und contingenter causatum unterschieden wissen will. Er nimmt es von Aristoteles an, daß Unterschiede des Nothwendigen und des Zufälligen unter den Dingen vorkommen. Aber er bemerkt, daß, wenn die ganze Bewegung der Welt in nothwendiger Weise von der ersten Ursache abhange, dann auch in den Theilen der Welt für Zufälliges kein Raum sei. Entweder also ist auf den Begriff des Zufälligen überhaupt zu verzichten, oder er behält in dem Sinne Bestand, daß das Gegentheil von etwas auch möglich ist, und dann folgt, daß auch die erste Ursache unmittelbar so wirkt, daß sie auch nichtwirken könnte (2, 2, 21). Allerdings ist das direct ausgesprochene Motiv für die Behauptung, daß die erste Ursache in diesem Sinne Wille sei, in der Aufgabe enthalten, daß das zufällig Gewirkte und das zufällig Wirkende in der Welt, nämlich der menschliche

Wille, seine Erklärung finde; also die Einwirkung der christlichen Gottesidee auf jenes Resultat nicht direct nachweisbar. Allein die Reflexion hierauf ist doch unumgänglich, sowohl weil in der philosophischen Tradition kein Anlaß zu dieser Bestimmung lag, Duns vielmehr in diesem Punkte sich von der Auctorität des Aristoteles lossagen mußte, als auch weil das concrete Interesse des Duns an der menschlichen Freiheit, deren Correlat der Willensbegriff für Gott ist, an der katholischen Ordnung des freiwilligen Verdienstes zum Zwecke der Seligkeit gemessen werden muß. Der formelle Fortschritt der Theologie des Duns über die des Thomas liegt nun darin, daß er den Begriff des primum efficiens, des ultimus finis, des actus purus überhaupt nur in der Form der voluntas ausprägt, während Thomas diesen Begriff erst nachträglich herbeizieht und dann mit seinen Grundbestimmungen nicht ohne Widerspruch zu vereinigen vermag. Duns denkt die Welt ausschließlich als von Gott gewollt und demnach als von Gott wesentlich verschieden: hingegen Thomas behauptet, ehe er den Begriff des Willens Gottes ergreift, in Folge seiner abstracten Grundbestimmungen beiläufig die Wesensidentität der Welt mit Gott.

Der Sinn, in welchem nun Duns die erste Ursache, das Unendlich-Seiende, als Wille definirt, wird weiterhin dadurch erläutert, daß das Erkennen und das Wollen Gottes nichts von seinem Wesen Verschiedenes sind und daß kein ihm zukommendes Erkennen accidens an ihm ist. Der Beweis des ersteren Satzes umfaßt zwei Glieder. Zunächst ist das Wollen mit der ersten Ursache identisch. Denn die Ursächlichkeit und die Wirkung der Zweckursache geht der wirkenden Ursache vorher; denn sie bewegt die wirkende Ursache zum Wirken. Und deshalb ist die Ursächlichkeit und die Wirkung der Zweckursache durchaus keiner höheren Begründung fähig (penitus incausabilis). Nun besteht die Ursächlichkeit der ersten Zweckursache darin, die erste wirkende Ursache als das durch sich selbst Geliebte in Bewegung zu setzen, was so viel ist, als daß die erste wirkende Ursache die erste Zweckursache liebt. Also ist dieses Verhältniß keiner höheren Begründung fähig, also nothwendiges Sein und identisch mit dem ersten Wesen. Ferner ist das Sich-Erkennen mit dem ersten Wesen identisch. Denn nichts wird geliebt, außer was erkannt ist; also wenn das Sich-Lieben an sich das nothwendige Sein ist, so ist auch das Sich-Erkennen an sich das nothwendige Sein (2, 2, 22). — Zweitens aber ist nicht nur das Wollen überhaupt, sondern auch das Erkennen überhaupt mit dem Wesen Gottes identisch und nicht das letztere Accidens an demselben. Denn Gott hat aus sich die Fähigkeit, jedes einzelne Endliche zu bewirken,

indem er es neben jedem anderen Endlichen abgrenzt und es aus Liebe zum letzten Zwecke will. Nun aber ist das Erkennen des einzelnen Endlichen in Gott selbst nichts Endliches (circumscripta cognitione illius non habet, unde possit illud causabile causare). Also ist die Erkenntniß jedes anderen Dinges nichts von dem unendlichen Wesen Gottes Verschiedenes (2, 2, 23; 8, 1, 4).

In der letzten Conclusion taucht ein Gedanke auf, welcher so direct in der Consequenz des von Duns auf Gott angewendeten Begriffs des Willens liegt und zugleich so geeignet ist, durch die von ihm begründete teleologische Weltanschauung die Bildung eines positiven Gottesbegriffs zu vermitteln, daß wir zunächst bei demselben stehen bleiben müssen. Duns sagt: Gott kann nichts wirken, außer sofern er es aus Liebe zum letzten Zweck, d. h. zu sich selbst, will. Die durch den Gedanken von sich vermittelte Liebe zu sich bezeichnet die Form des Willens, der als die letzte Ursache gedacht werden darf, sofern er nur bewegt wird durch den Gedanken von sich, als dem letzten Zweck, und durch keinen Gedanken eines von sich verschiedenen Zweckes. Nun begründet jener Satz die Wirklichkeit der Welt aus Gott so, daß dieselbe eine Kette einzelner Zwecksetzungen wäre, die doch nur Mittel für den Selbstzweck Gottes sind. In der zweckmäßigen Verwirklichung der Welt ist also Gott als der urhebende Wille wesentlich von seinen Wirkungen unterschieden, und zugleich ist er doch als Urheber der zweckmäßigen Welt durch keinen von ihm verschiedenen Zweck in Bewegung gesetzt. Denn alle Weltzwecke sind als Mittel dem letzten Zweck, dem Selbstzweck Gottes, untergeordnet und werden nur von diesem aus zu Motiven für Gottes Wirken. Unter dieser Bedingung würde eine teleologische Erkenntniß der wirklichen Welt nicht blos dahin führen, was aus dem Willen Gottes möglich ist, sondern auch dahin, was in dem Selbstzweck Gottes nothwendig, was also zur concreten Bestimmtheit seines Wesens erforderlich ist. Das unendliche Wesen Gottes, aus welchem Duns nicht blos das ableitet, was wirklich geworden ist, sondern innerhalb dessen er auch das Gegentheil der Wirklichkeit für gleich möglich hält, würde auf diesem Wege auf eine innere Begrenzung, auf eine positive Selbstbestimmung Gottes zu nothwendigem Inhalte seines Selbstzweckes führen. Aber eben diesen Weg schlägt Duns nicht ein, um den Begriff des infinitum ens als solchen unverkürzt zu erhalten. Hieraus ergiebt sich, daß er nur einen negativen Begriff von Gott hat und beabsichtigt. Ja nicht nur der Satz, daß Gott alles Endliche aus Liebe zu sich als dem letzten Zweck will, — steht wie zufällig in der oben angeführten Conclusion, sondern auch die Form des nach seinem erkannten Selbstzweck sich

bewegenden Willens steht für Duns als Kategorie Gottes nicht fest. Sowie er bestimmt leugnet, daß Gott causa sui sei, weil er dann nicht incausabilis wäre, so leugnet er an einer früheren Stelle seines Werkes, daß Gott finis sui sei. Gott, heißt es dort (1, 5. 6), genießt sich selbst als das absolute Gute. Der Gedanke des Genießbaren ist nicht eigentlich der Gedanke des Zweckes, aber derselbe paßt zu jenem. Obgleich also Gott nicht Zweck seiner selbst ist, so ist er doch in Hinsicht seines Willens Gegenstand des Genusses für sich, worauf der Gedanke des Zweckes paßt, weil er das höchste Gute ist. Jedoch kann auf ihn nicht der Gedanke des Zweckes in Hinsicht seiner passen, wie er auch nicht in Hinsicht seiner Zweck ist, sondern nur in Hinsicht aller eines Zweckes fähigen Dinge. Diese wunderliche Behauptung, daß Gott nicht Zweck seiner selbst sei, wird dann so begründet: Die Zweckursache bezieht sich nur darauf, worauf sich auch die wirkende Ursache bezieht. Für Gott also, der der letzteren nicht unterliegen kann, ist auch keine Zweckursache gültig.

Wenn im Verhältniß zwischen diesen Sätzen und den Erörterungen über den Begriff des Willens, die oben mitgetheilt sind, kein so klaffender Widerspruch angenommen werden soll, wie er sich auf den ersten Anblick zu ergeben scheint, so wird Folgendes zu erwägen sein. Die Gotteslehre und die Weltanschauung des Duns wird durch den Begriff des Willens nur insoweit beherrscht, als derselbe eine zufällig wirkende Ursache bezeichnet. Hingegen kommt von den übrigen im Begriff des Willens enthaltenen Merkmalen keines für den Zusammenhang der Theologie des Duns in Betracht. Dieß schließt nun freilich nicht aus, daß Duns zu einem nächstliegenden Zwecke an dem Begriff des Willens auch noch andere Merkmale aufzuzeigen vermag, die über den Gedanken der zufällig wirkenden Ursache hinausliegen. Der Fall liegt nun vor. Um zu beweisen, daß in Gott Wollen, Erkennen und Wesen identisch sind, sieht sich Duns genöthigt zur Analyse der besonderen Art, in welcher der Wille Ursache ist, und weist deshalb nach, daß der Wille die Bewegung nach dem erkannten Zwecke seiner selbst ist und wirksam zur Hervorbringung von Anderem, indem das Andere als Mittel zum eigenen Selbstzwecke gesetzt wird. Aber die Absicht, welche zur Bezeichnung dieser in Unterschieden gegliederten Einheit des Willens geführt hat, ist darauf gerichtet, die gefundenen Unterschiede in der Einfachheit des unendlichen Seins zu verwischen. Daran erkennt man, daß Duns nur episodisch zu denjenigen Bestimmungen über den Willen gekommen ist, welche den vorausgeschickten Grundsätzen freilich widersprechen, aber für das Ganze eben nicht die Bedeutung haben, dieselben umzustürzen. Das unendliche

Sein gilt als Wille, weil es als die zufällig wirkende Ursache gedacht werden soll; aber so wenig es deshalb causa sui ist, so wenig entspricht es der Absicht des Duns, es als finis sui zu behaupten; sondern er läßt Gott als ultimus finis nur respectu finibilium gelten.

Gott also ist die erste Ursache als erkennendes und wollendes Wesen. Diese beiden geistigen Wesensattribute unterliegen aber nicht gleichen Bedingungen für die Charakteristik Gottes selbst. Natürlich kann ihm das Wollen nicht beigelegt werden außer so, daß zugleich das Denken der Willensobjecte behauptet wird. Aber indem der Begriff des Willens gesetzt wird zur Erklärung der zufällig gewirkten Dinge, so ist Duns darauf hingewiesen, den Willen Gottes als schlechthin frei und objectiv ungebunden zu behaupten. Hingegen die Erkenntniß Gottes ist nach der Nothwendigkeit seines Wesens denkthätig (speculativus), und hierauf bezieht sich wesentlich nicht Freiheit, obgleich die Erkenntniß Gottes nicht ist ohne den zustimmenden Willen. Denn Gott ist nothwendig denkend, sowie er nothwendig und nicht durch seinen Willen Gott ist. Seine Freiheit nämlich bezieht sich nicht auf sein Inneres (intrinseca), welches die Voraussetzung seiner Thätigkeit ist; sondern seine Freiheit bezieht sich auf Alles, was zu schaffen möglich ist. In Hinsicht dieser muß man also die erste Entscheidung in den Willen setzen; dieß würde aber nicht stattfinden, wenn praktische Erkenntniß die Entscheidung vorher hätte (38, 1. 3). Also bezieht sich das für Gott nothwendige Denken und Erkennen nicht auf die Dinge. Worauf es sich bezieht, wird sich ergeben, wenn zuerst die Beziehung des Willens und des Erkennens auf die Dinge näher erläutert worden ist.

Die Freiheit des göttlichen Willens bildet den Schlüssel zur Erklärung der zufällig gewirkten Dinge. Duns erkennt sie aus der Analogie mit dem Willen des Menschen so, daß er die Funktionen des letzteren, welche Merkmale seiner Unvollkommenheit sind, von Gott fern hält. Deshalb beschränkt er die Freiheit des göttlichen Willens auf die Fähigkeit, entgegengesetzte Objecte zu setzen. Durch in sich einiges, einfaches, unbegrenztes Wollen bezieht sich Gott auf jeglichen möglichen Willensgegenstand, und es würde eine Unvollkommenheit sein, wenn der Wille blos auf einen Gegenstand und nicht zugleich auf dessen Gegentheil sich richten könnte, vorausgesetzt, daß dasselbe an sich möglicher Willensgegenstand ist (39, 1. 21; 8, 5. 23). Dieß ist anschaulich an der Art, wie Duns die Prädestination denkt: Gott prädestinirt in zufälliger Weise denjenigen, welchen er prädestinirt, und er kann nicht-prädestiniren, freilich nicht so, daß beides Entgegengesetzte zusammen oder nach einander stattfindet, sondern beides

getrennt im Moment der Ewigkeit. Deshalb kann auch der Prädestinirte verdammt werden, wenn er in der Sünde endgültig verharrt; wie er also verdammt werden kann, so kann er auch nicht-prädestinirt werden (40, 1. 2). — Zu dieser Art von göttlicher Willensfreiheit gehört es nun freilich, daß nicht das vorausgesetzte nothwendige Erkennen Gottes die entscheidenden Zweckgedanken darbietet. Denn dann würde Gott nothwendig erkennen, daß dies Bestimmte gemacht werden müsse, und dann dürfte der Wille, welchem die Erkenntniß dieß darbietet, nicht jenes nicht-wollen, weil der Wille dann nicht richtig wäre (38, 1. 2). Die Zufälligkeit der Schöpfung erlaubt es nicht, ihren Grund in der Erkenntniß Gottes zu suchen, welche jeder Thätigkeit seines Willens vorhergeht, weil jener primus intellectus Gottes mit Naturnothwendigkeit vor sich geht. Ein dieser Erkenntniß folgendes Wirken des göttlichen Willens würde also auch nur nothwendig sein, und die Zufälligkeit des Gewirkten wäre damit ausgeschlossen (39, 1. 14). Wie wird sich also das göttliche Erkennen der Dinge zu ihrem Gewolltsein durch Gott verhalten? Die Antwort ist: Gott will etwas früher, als er erkennt, daß er es wolle. Die Gewißheit des göttlichen Erkennens des zukünftig Zufälligen ist nicht ohne die Gewißheit der Willensentscheidung. Deshalb geht die Beziehung auf einen Gegenstand, welche ursprünglich im Willen Gottes sich findet, jeder Erwägung dieses Willensactes in der Erkenntniß voraus. Deshalb sind die Dinge begründet nicht im Willen, sofern er erkannt ist, sondern im Willen an sich (45, 1. 1). Deshalb sind auch die Ideen abgeleitete Erkenntnißgegenstände (objecta secundaria cognita), d. h. Erkenntnisse Gottes, welche von seinem Wollen abhängen und als solche keine Nothwendigkeit haben. Sie stellen das dar, was für Gott auszuführen möglich ist (operabilia), und schließen darum wiederum keinen Grund der Nothwendigkeit für die Ausführung in sich (38, 1. 5). Vielmehr folgt aus ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Willen, daß sie die Gedanken des entgegengesetzt Möglichen zum Inhalt haben. Denn in der Ewigkeit, also abgesehen von den wirklichen Wirkungen Gottes, besteht die ratio volendi alterum oppositum in quibuscunque aliis a deo (45, 1. 2).

Der Freiheit des göttlichen Willens wird also dasjenige Gebiet des göttlichen Erkennens schlechthin untergeordnet, welches die Gedanken der Wirkungen Gottes umfaßt; die Abhängigkeit dieses Gebietes vom göttlichen Willen erstreckt sich ferner dahin, daß, abgesehen von der wirklichen Ausführung eines Gedankens in der Zeit, auch das Entgegengesetzte, sofern es überhaupt für Gott möglich ist, in der Gedankenwelt Gottes umfaßt wird. Jenes Verhältniß zwischen dem

Erkennen und dem Wollen der Dinge entzieht sich freilich der Analogie mit dem Gesetz des menschlichen Willens, der mindestens eine Wechselwirkung zwischen beiden geistigen Factoren darbietet. Jedoch behauptet auch Duns, daß die Abhängigkeit des göttlichen Erkennens der Dinge von dem Wollen derselben mit einer gewissen Schranke behaftet ist. Entgegengesetztes nämlich fällt in den Umkreis der göttlichen Weltgedanken nur hinein, sofern es für Gott möglich ist[1]). Diese Beschränkung hängt nun von dem primus intellectus ab, der dem Willen vorhergeht und als solcher nothwendig ist und nothwendigen Inhalt hat: Wie Gott von Natur alle nothwendigen Principien erkennt, gleichsam vor der Bethätigung des Willens (weil ihre Wahrheit nicht von dieser abhängt und weil sie der göttlichen Erkenntniß gegenwärtig wären, auch wenn Gott nicht, was ja unmöglich, nicht-wollend wäre), so ist das göttliche Wesen der Erkenntnißgrund jener nothwendigen Principien im ersten Augenblick seines Wesens. Denn dann sind sie wahr, zwar nicht, weil sie als wahr die göttliche Erkenntniß bewegen (dann nämlich würde dieselbe von etwas vom göttlichen Wesen Verschiedenem leiden), sondern demgemäß, daß das göttliche Wesen der Erkenntnißgrund des Einfachen wie des Zusammengesetzten ist (39, 1. 23). Es ist nicht ganz genau, indem Ritter[1]) diese Behauptung mit den Worten wiedergiebt, daß der erste Verstand Gottes die nothwendigen Principien aller Dinge enthalte; denn es heißt: omnia principia necessaria. Im Widerspruch mit der Weltanschauung des Duns ist ferner die an diesen Bericht angeknüpfte Erwartung Ritters, daß der erste Verstand Gottes deshalb auch auf den Plan der möglichen Welt einwirken werde, welchen der Wille Gottes ergreift und verwirklicht. Duns stellt es ja, um den Begriff des zufällig Gewirkten zu erhalten, gerade in Abrede, daß der erste Verstand Gottes dem Willen einen bestimmten Gedanken der Dinge darbiete, weil dann der Wille nicht die Freiheit habe, denselben nicht-zu-wollen (38, 1. 2; siehe S. 53). Was haben wir uns also unter jenen durch den ersten Verstand Gottes nothwendigen Principien vorzustellen? Duns giebt folgenden Aufschluß: Nicht die Allmacht Gottes macht einen Gegenstand in ursprünglichem Sinne möglich, sondern die Erkenntniß Gottes, welche ihn im ersten

1) 39, 1. 21: Potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod, si voluntas illa vel volitio illa esset tantum unius volibilis et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate.

2) Geschichte der Philosophie VIII. S. 395.

Augenblick seines Wesens (also in der Ewigkeit) denkbar macht (producentem illud in esse intelligibili). Demgemäß hat ein Gegenstand seine Möglichkeit im zweiten Augenblick des göttlichen Wesens (d. h. als Object des Willens), weil an sich formaliter ihm das Sein nicht widerspricht. Also ist zwar ein Gegenstand nicht eher möglich, als die Allmacht in Gott ist. Wenn aber ein Ding als möglich verstanden wird abgesehen von Gottes Allmacht, so ist es wahr, sofern es auf den göttlichen (ersten) Verstand zurückgeführt wird. Ebenso ist ein Gegenstand als unmöglich zu setzen, indem er auf den göttlichen Verstand zurückgeführt wird, sofern derselbe einen Gegenstand als solchen setzt, dessen Theile in einem formalen Widerspruch begriffen sind, wodurch das Ganze unmöglich wird (43, 1, 5. 6). Hieraus erkennt man, daß unter den nothwendigen Principien des göttlichen (ersten) Verstandes die Principien der Logik gemeint sind. Was ihnen gemäß denkbar ist, gilt auch von Gott, nicht blos objectiv, sondern auch subjectiv. Auch von Gott kann Widersprechendes nicht zugleich wahr sein, wie daß er selig sei und daß er nicht selig sei (Prol. qu. 1, 29). Nach demselben Gesetz erklärt es Duns für möglich, daß in dem einen Wesen drei Personen sind, weil die Mehrheit und die Einheit nicht zugleich sich auf dasselbe Object beziehen (2, 4, 2). Andererseits umfaßt die göttliche Allmacht auch nur Alles als möglich, was keinen Widerspruch in sich schließt; ein Widerspruch aber würde darin liegen, daß ein Stein selig gemacht werden sollte; also ist auch dieß für Gott nicht möglich (44, 1, 3. 4). Indem also Gottes Wille fähig ist, Entgegengesetztes zu setzen, sowohl in der Sphäre der Idee als in der Wirklichkeit, so setzt sein nothwendiger erster Verstand die Grenze, daß das Entgegengesetzte auch logisch denkbar sei und nicht etwa einen Widerspruch in sich schließe, mit welchem das Sein unverträglich wäre.

Das einfache unendliche Sein, welches als der nur logisch begrenzte Wille die Welt als das zufällig Gewirkte hervorbringt, und zwar so, daß ebenso gut auch das Entgegengesetzte im Ganzen und im Einzelnen möglich ist, ist seinerseits unveränderlich, weil es das Nothwendige ist und in keine andere Form übergehen kann (8, 5, 2). Außer Gott ist aber nichts unveränderlich, weil es sonst nichts wesentlich Nothwendiges giebt (8, 5, 22). Aus der Veränderlichkeit alles Uebrigen, das durch Gott zufällig bewirkt wird, folgt deshalb nicht, daß die erste Ursache in eine Veränderung übergeht, indem sie auf nicht-nothwendige Weise wirkt. Sowie auch der menschliche Wille im Einzelnen fähig ist, einen gefaßten Willensentschluß unveränderlich festzuhalten und aus ihm heraus immer

wieder von Neuem zu handeln, so ist die Absicht Gottes, zu bestimmter Zeit etwas von sich Verschiedenes zu wollen und zu schaffen, ewig (8, 5, 23). Analog hiermit ist diejenige Folgerung aus dem Begriff des Willens, daß, wie derselbe in die Ferne wirken kann, aus der Allmacht nicht auf eine wesentliche Gegenwart Gottes in den Dingen geschlossen werden darf (37, 1, 4). Hieran kann man anschaulich machen, wie Duns den Schluß von der Neuheit und zeitlichen Begrenztheit der göttlichen Schöpfungen auf ein Eingehen des göttlichen Willens in die Form der Zeit abgewehrt wissen will. Die zeitliche Relation der Dinge auf Gott schließt nichts weniger in sich als die zeitliche Relation Gottes auf die Dinge. In diesem Falle findet vielmehr diejenige Form der Relation statt, in welcher etwas von dem Verglichenen verschieden ist und deshalb diesem keine Nöthigung zur Gegenseitigkeit auflegt (30, 2, 9). Dem entspricht es nun aber ferner, daß in Gott, dem vollkommen einfachen und nothwendigen Wesen, keine reale Beziehung auf die Creatur stattfindet, kein Grund, welcher nothwendiger Weise die Existenz des von Gott Verschiedenen erheischte (30, 2, 14).

Hier eröffnet sich der kritische Punkt in dem Gottesbegriff und in der Weltanschauung des Duns. Um das Zufällige in der Welt zu erklären, dessen Gegentheil denkbar und deshalb ebenso möglich ist als das wirkliche Ding, hat er die erste Ursache als den zufällig wirkenden Willen definirt, der in seinen Wirkungen durch keine andere als die formallogische Gesetzmäßigkeit geleitet wird und innerhalb derselben das Entgegengesetzte als gleich möglich sich vorsetzt. Zu den Dingen, welche als wirklich gewordene in unsere Erfahrung fallen, hat Gott keine reale Beziehung, weil sein Wille die ganz gleiche Beziehung zu dem der Wirklichkeit Entgegengesetzten und nur logisch Widerspruchslosen hat, was er jedoch zufällig nicht wirkt. Wenn man also, um das Räthsel des Daseins völlig zu lösen, fragt, warum sich der göttliche Wille mehr für den einen der als möglich gedachten Gegensätze entscheidet als für den anderen, so ist allerdings die Antwort des Duns niederschlagend genug: Es ist ungebildet, für alle Dinge Grund und Beweis zu verlangen! Denn für das Princip des Beweises giebt es keinen Beweis. Das unvermittelte Princip aber ist, daß der Wille dieß will, so daß zwischen den Gliedern dieses Satzes kein Mittelgrund obwaltet. Deshalb ist dafür, warum der Wille gerade dieses gewollt hat, kein Grund außer dem, daß der Wille der Wille ist (8, 5, 24). Duns hat ganz Recht, daß ein directer Beweis für ein Princip nicht gefordert werden darf; aber jeder Gedanke, der als Princip

geltend gemacht wird, wird als solcher indirect bewiesen, wenn er wirklich Alles zu erklären vermag, was von ihm abgeleitet wird. Zur Erklärung der wirklichen Welt, sofern sie das Merkmal der Zufälligkeit an sich trägt, postulirt Duns als erste Ursache den zufällig wirkenden Willen, das heißt eine solche Ursache, der gemäß alles logisch Widerspruchslose möglich ist, die wirkliche Welt und ihr mögliches Gegentheil im Ganzen und im Einzelnen. Aber indem der Wille Gottes als die Ursache alles logisch Möglichen bezeichnet wird, reicht er ja eben nicht zu, um das wirklich Gewordene zu erklären. Um das Wirklichwerden der einen Möglichkeit aus dem göttlichen Willen zu erklären, müssen wir trotz der Selbstgewißheit des doctor subtilis einen nothwendigen Mittelgrund fordern, d. h. sein Princip ist indirect widerlegt.

Diese Widerlegung des Princips der Weltanschauung des Duns ist uns beiläufig zugefallen, indem wir nur darauf ausgingen, den Gottesbegriff desselben verständlich zu machen. Zur Vervollständigung desselben kommt nur noch Weniges in Betracht. Zunächst behauptet er im Widerspruch zu Thomas, daß unter den wesentlichen Vollkommenheiten Gottes nicht blos subjectiv zu unterscheiden sei, sondern daß eine wesentliche Nicht-Identität z. B. zwischen seiner Güte und seiner Weisheit obwalte. Denn sofern diese Eigenschaften definirbar wären, was sie freilich nicht sind, so würde es in den Definitionen nicht blos auf subjectiv unterschiedene Merkmale, sondern auf die Bestimmtheit der Sache ankommen. Mit der Einfachheit Gottes verträgt sich aber jene Annahme ebenso gut, wie der reale Unterschied zwischen den Proprietäten der trinitarischen Personen wie zwischen der innascibilitas und der paternitas Gottes des Vaters (8, 4, 17. 21). Auf diese Behauptung haben wir keine Ursache Gewicht zu legen, weil sie keine Folgerungen nach sich zieht, und weil der angeführte Beweis die Behauptung eigentlich widerlegt. Denn wenn wir die einzelnen göttlichen Eigenschaften nicht zu definiren vermögen, so können wir sie als wirkliche Unterschiede in Gott nicht aufzeigen; wir unterscheiden sie also nur nach einer subjectiven Rücksicht.

Wie folgenlos dieser Anlauf bleibt, ergiebt sich aber insbesondere an der Art, wie Duns das Verhältniß des göttlichen Gesetzes zur göttlichen Allmacht darstellt. Diese Darstellung gewährt den Schlüssel zur praktischen Weltanschauung des Duns. Die Vollmacht einer jeden mit Erkenntniß und Willen ausgestatteten Größe ist entweder absolut oder geordnet (ordinata). Der Sinn dieser Unterscheidung ist, daß die Vollmacht geordnet ist, wenn sie dem richtigen Gesetze folgt,

absolut, wenn sie außer demselben oder gegen dasselbe sich ergeht. In jedem endlichen Willen nun, welcher als solcher dem Gesetze untergeordnet ist, schließt der Gebrauch der absoluten Vollmacht einen Widerspruch gegen die Ordnung in sich; dagegen für Gott, dessen Machtvollkommenheit dem Gesetze übergeordnet ist, schließt die Ausübung der absoluten Vollmacht, also die Abweichung von dem Gesetz, nicht nothwendig Widerspruch gegen dasselbe in sich. Gott kann doch richtig handeln, ohne sich nach der Vorschrift des Gesetzes zu richten. Die Gesetze nämlich, um die es sich hier handelt, sind als solche nur von dem göttlichen Willen und nicht von dem vorhergehenden (ersten) Verstande Gottes vorgeschrieben (dist. 39; siehe S. 54). Oder sofern der Verstand Gottes dem Willen ein solches Gesetz darbietet, z. B. daß jeder zu Verherrlichende erst mit Gnade versehen werden muß, so ist das Gesetz richtig, wenn es dem Willen, der frei ist, gefällt. Also Gott wirkt doch auch dann noch geordnet, wenn er mit seiner absoluten Vollmacht von jenem Gesetze abweicht, unter Vorbehalt dessen, daß sein abweichendes Verfahren keinen logischen Widerspruch in sich schließt (wonach sich ja die Richtigkeit der Erkenntniß Gottes richtet). Denn die Richtigkeit des Gesetzes, der gemäß man richtig und geordnet handelt, ist in der Machtvollkommenheit Gottes, der auch ein anderes Gesetz als richtig aufstellen könnte; denn jedes Gesetz ist nur insofern richtig, als es als solches vom göttlichen Willen angenommen wird (44, 1, 1. 2). Durch diese Grundsätze ist die durch keinen positiven Zweck, sondern nur durch das logische Gesetz vom Widerspruch gebundene Willkür auch als Maaßstab des göttlichen und des menschlichen Handelns durchgeführt. Etwas ist Norm für beide nur, sofern es von Gott gewollt ist und keinen logischen Widerspruch in sich schließt, und diese Norm ist auch für Gott nicht bindend, wenn das Gegentheil logisch widerspruchsfrei ist. Das Gesetz, quod omnis glorificandus prius est gratificandus, gilt nur, weil Gottes Wille es gebilligt hat. Wenn es keinen Widerspruch in sich schließt, daß Einer auch ohne Begnadigung zur Herrlichkeit geführt werde, wenn also auch dieser Gedanke aus dem göttlichen Verstande seinem Willen dargeboten werden kann, so handelt Gott recht und ordentlich, wenn er auch einmal ausnahmsweise hiernach verfährt. So ist es für Gott auch nach seiner potentia absoluta nicht nur möglich, Einen zu retten, obgleich derselbe in einer endgültigen Todsünde stirbt und verdammt wird, sondern er kann auch den schon verdammten Judas retten, da dieß keinen Widerspruch in sich schließt (44, 1, 3).

Natürlich ist dieß Alles folgerecht, wenn auch in dem göttlichen Willen kein nothwendiger Zweck aufgezeigt wird, nach welchem zu

messen wäre, was einen ethischen Widerspruch für Gott wie für die Menschen in sich schlösse, wonach gewisse Gesetze nicht blos für diese unverbrüchlich, sondern auch nothwendiger Ausdruck des in sich einheitlichen und gleichen Willens Gottes wären. In dieser Hinsicht hätte die reale Unterscheidung göttlicher Eigenschaften, also der Weisheit und der Güte, als Correctiv dienen können; die Behauptung der ethischen Willkür des göttlichen Willens dient also zur Bestätigung dafür, wie unerheblich es im Ganzen ist, daß Duns in jenem Punkte dem Thomas den Widerspruch leistet, den er noch dazu auf keinen positiven Ausdruck zu bringen vermochte.

Duns denkt also freilich seinen Gott rein in der Form des subjectiven Wollens, also das Subject. Und zwar übt seine Darstellung den eigenthümlichen Reiz auf den Leser aus, welcher an jeder consequenten Gedankenbildung haftet, während die äußerliche Combination fremdartiger Elemente in der Lehre des Thomas von Gott den Leser nöthigt, sich wiederholt umzuschauen, damit ihm die Nähte nicht entgehen. Freilich die Befriedigung durch eine bleibende Wahrheit gewährt die Durchforschung der Lehre des Duns von Gott nicht. Ich kann es aber nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit die Beurtheilung Baurs zu Rathe zu ziehen. Dieselbe ist um so interessanter, als sie einen eigenthümlichen Wechsel der Auffassung zeigt. Zuerst in der 1842 erschienenen Lehre von der Dreieinigkeit findet derselbe, daß durch die Lehre des Duns „die absolute Transscendenz der Gottesidee überwunden sei. Ist Gott das absolut freie Subject, weil ohne die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch nichts Endliches frei und ein zufällig Wollendes und Wirkendes sein könnte, so ist eben damit das Absolute in das endliche Subject selbst gesetzt" (a. a. O. S. 656). „Der absolute Gott, dessen Wesen selbst die absolute Freiheit ist, ist für den Menschen nicht mehr ein blos Jenseitiges, sondern in seinem Selbstbewußtsein ihm unmittelbar Gegenwärtiges; das endliche Subject ist in der Unendlichkeit seiner Freiheit selbst ein unendliches, das das Princip und die Wahrheit der Unendlichkeit seines Wesens ebenso in sich selbst wie in Gott hat" (S. 659). „Es ist erst der Standpunkt des Duns, auf welchem das freie sich selbst bestimmende Subject in seiner Unendlichkeit zu seinem Rechte kommt, aber es zeigt sich auch die Einseitigkeit, die diesem Begriffe noch anhangt ..... Das Verhältniß Gottes und des Menschen ist, da die Freiheit auf beiden Seiten ein gleich absoluter Anfang ist, ein schlechthin unvermitteltes, und das Endliche und Unendliche fallen in eine völlig ununterscheidbare Einheit zusammen" (S. 660). Die Lehre des Duns ist in diesen Folgerungen

Baurs gewiß unrichtig aufgefaßt. Daß jener in der hier angegebenen Weise die Selbstvergötterung des Menschen gelehrt haben sollte, ist bei seinem aufrichtig katholischen Christenthum nicht zu erwarten, das ihm den Weg der Verdienste vorschrieb, aber denselben durch die Gewißheit der göttlichen Gnade begründete und begrenzte. In anderer Weise lautet nun auch die Charakteristik der Theologie des Duns in der Abhandlung über den „Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwickelung“ (Theol. Jahrb. 1846. S. 223). Duns soll an die Stelle des von Thomas behaupteten quantitativen Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen „das qualitative Moment des in seiner Endlichkeit zugleich unendlichen Subjects“ gesetzt haben. Aber „wie der Mensch ein frei wollendes Subject ist, so ist Gott, das absolut freie Subject, nicht mehr die eine Substanz, sondern das freie sich selbst setzende und bestimmende Subject“. Das ist gewiß vorsichtiger und richtiger geurtheilt. Allein, wenn auch Duns mit dem Gedanken des zufälligen Willens, der jeden concreten Zweckes entbehrt, jeder Motivirung unzugänglich, für allen möglichen Inhalt offen ist, den Begriff des absoluten göttlichen Willens meinte ausgedrückt zu haben, so ist dieß ja nur diejenige Vorstellung vom Willen, wie er etwa der unreifen Entwickelungsstufe entspricht, also des durchaus beschränkten und endlichen Willens. In dieser Art kommt nun auch der menschliche Wille mit dem göttlichen überein; aber wie sie nicht der Zahl nach identisch sind, so hängt auch ihre von Duns gewiß beabsichtigte und im System durchgeführte Unterscheidung und Gegenüberstellung davon ab, daß keiner von beiden als absolut frei charakterisirt ist. Noch einmal äußert sich Baur über Duns in dem Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte (2. Ausgabe 1858), aber so, als ob er den früher geltend gemachten, von einander abweichenden Gesichtspunkten zugleich gerecht werden wollte. Wenn ohne die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch im Endlichen nichts frei und zufällig ist, so „hat das endliche Subject selbst das Absolute in sich, es hat in seiner Freiheit ein absolutes Princip“. Der absolute Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen wird in der Idee der Freiheit dadurch aufgehoben, „daß die Freiheit in dem Menschen dasselbe absolute Princip ist, wie in Gott“ (S. 247. 248). Endlich in der aus dem Nachlasse herausgegebenen Kirchengeschichte des Mittelalters (S. 367) hat Baur die richtige Einsicht ausgedrückt, daß, wenn auch Duns die Freiheit als ein gleich absolutes Princip in Gott und im Menschen setzt, er „zwischen beiden Größen eine den quantitativen Unterschied voraussetzende Proportion annimmt“. Dieß entspricht dem oben (S. 48 f.) nachgewiesenen Umstande, den Baur niemals beachtet hat, daß

Duns von vornherein von dem areopagitischen Gradunterschied zwischen Gott und Welt nicht losgekommen ist. Indem nun in diesem Schema der Begriff des zufälligen Willens, der relativen Persönlichkeit, auf Gott angewendet worden ist, hat Duns zugleich die völlige Transscendenz des göttlichen Wesens ausgedrückt, da ja nur unter dieser Bedingung dem Begriff von Gott der Werth des absoluten Wesen's erhalten zu werden scheint.

Die dialektische Zersetzung der scholastischen Systeme, welche im Nominalismus vollzogen worden ist, hat die in Thomas und Duns repräsentirte Grundrichtung der mittelalterlichen Lehre von Gott durchaus nicht verändert. Die materielle Uebereinstimmung des Nominalismus mit den von ihm vorausgesetzten Systemen behauptet sich namentlich auch in der abstracten Grundlage des Gottesbegriffs und in der Zuspitzung desselben zum Gedanken des grundlosen zufälligen Willens. Nur klaffen diese beiden Elemente in der Darstellung deutlicher auseinander als im Systeme des Thomas. Es würde also kaum als nöthig erscheinen, unsere Aufgabe auch durch diese Stufe der mittelalterlichen Theologie zu verfolgen; jedoch darf es doch in der Kürze geschehen, weil die nominalistische Theologie die Brücke ist, über welche die uns beschäftigende Gestalt der Lehre von Gott in das Zeitalter der Reformation eindringt. Der Kürze halber beschränke ich mich auch auf den Bericht aus Gabriel Biels Collectorium ex Occamo super quatuor libros sententiarum, lib. I.

Die nominalistische Erkenntnißtheorie, welche die allgemeinen Begriffe als conceptus mentis der Wirklichkeit gegenüberstellt, gestattet die sehr entschiedene Anerkennung der Einfachheit und Unterschiedslosigkeit des Wesens Gottes. Denn die Ansprüche an eine Mehrheit von Attributen Gottes werden der menschlichen Vorstellung zugewiesen, für die Sache aber behauptet, daß die Weisheit, Macht, Güte Gottes u. dergl. weder unter sich noch von dem Wesen Gottes verschieden sind (dist. 2. qu. 1. 2). Gott kann nun von uns nicht erkannt werden, wie er in sich ist, sondern nur durch einen Begriff, der ihm und der Creatur in gleichem Sinne zukommt. Dieß ist der Begriff des ens (qu. 9). Es ist ferner möglich zu beweisen, daß im Vergleich mit dem creatürlichen Sein es auch ein solches giebt, welches als wirkender und als Zweck-Grund und als Muster der Vollkommenheit jenem Sein voraufgeht (qu. 10). Die Beziehung Gottes auf die Creatur ist zugleich real und temporal, wenn dabei beachtet wird, daß durch Schöpfung und Erhaltung Gotte nichts hinzugefügt wird, und daß seine Beziehung auf die Welt nicht in der Zeit

beginnt, sondern nur von der zeitlichen Art der Creaturen entlehnt ist (dist. 30, qu. 5). Gott ist der Grund der Welt demgemäß, daß er alles von sich Verschiedene klar und deutlich erkennt und will. Denn daß Gott die Ursache aller Dinge sei, gehört mit zur Vollkommenheit seiner Selbsterkenntniß; diese aber ist mit seinem Wesen identisch (dist. 35, qu. 1. 2). Dennoch sind die Ideen, in denen Gott die Creaturen als solche erkennt, die er in Wirklichkeit hervorbringen kann, weil sie in der Mehrheit sind, nicht das göttliche Wesen selbst (qu. 5). Soll nun aber weder durch diese Bestimmung noch durch die andere, daß die in den Ideen enthaltene Erkenntniß der agenda eine praktische ist (qu. 6), die unterschiedslose Einheit des göttlichen Wesens gestört werden, so kommt in Betracht, daß eine reale Relation Gottes zur Welt im eigentlichen Sinne auch durch die Ideen nicht besteht (qu. 5), daß die Creaturen nicht wesentlich in Gott enthalten sind, und daß ihre Vollkommenheiten, die in Gott enthalten sind, wenigstens nicht ewig von ihm oder unter sich verschieden waren (dist. 36). Also müssen wir als Sinn dieser Lehre annehmen, daß die zwar reale Beziehung Gottes zur Creatur eine zufällige ist und die Creaturen auch durch die göttlichen Ideen nur in dem zufälligen Willen Gottes ihren Grund finden. Wie aber diese Annahme sich zu der unterschiedslosen Einheit des göttlichen Wesens verhält, werden wir als ein Räthsel dahingestellt sein lassen, welches die Scholastiker mit Ausnahme des Duns gar nicht einmal als solches sich vergegenwärtigt haben.

Auch Biels concrete Weltanschauung hängt an dem von uns eben gefundenen Faden des zufälligen, grundlosen Willens Gottes. Freilich so weit dehnt er dessen Freiheit nicht aus, daß die Macht des Willens zugleich auf entgegengesetzte Zwecke sich beziehen könne, denn dann würde sie nie zur Handlung kommen. Die Freiheit des Willens besteht vielmehr, im Gegensatze gegen die Naturkraft, darin, daß der Wille, bevor er zum Handeln übergeht, ohne daß eine innere Veränderung oder die Einwirkung einer äußeren Ursache hinzugedacht wird, für den einen Zeitmoment einen Effect ergreifen und für den folgenden ihn fallen läßt (dist. 38). An der Lehre von der Prädestination ergiebt sich nun deutlich der Werth, welchen dieser Freiheitsbegriff für die Lehre von Gott hat. Es wird freilich von dem Satze ausgegangen, daß jede vernünftige Creatur von Gott ewig erwählt oder verworfen ist. Aber der Erwählte ist nur in der Art einer zufälligen Wirkung (contingenter) prädestinirt, und deshalb konnte er nicht-prädestinirt und kann folglich verdammt werden. Denn seine Beseligung hängt ab von dem göttlichen Willen, der zufällig wirkt, in dessen Macht es steht, Jedem das ewige

Leben zu verleihen oder nicht zu verleihen. Ferner kommt in Betracht, daß keinem Erwachsenen das ewige Leben verliehen wird außer unter der Bedingung von Verdienst; dies aber steht in der Freiheit des Menschen; er kann ja vielleicht auch als Prädestinirter nicht verdienstlich handeln und folglich nicht beseligt werden (dist. 40). Allerdings wird diese Gedankenreihe in der folgenden Distinction 41 zunächst wieder auf die Anschauung einer stricten Nothwendigkeit zurückgeführt. Im genauesten Sinne von Ursache, heißt es, kann nur der göttliche Wille, der das Wesen Gottes selbst ist, die Ursache von Prädestination oder Reprobation sein; insofern sind diese Acte durch die Creatur nicht bedingt, sondern ewig. Aber von dieser Betrachtung wird doch sogleich wieder übergegangen zu der Zulassung von creatürlichen Bedingungen für jene göttlichen Acte, in welcher sich das praktische Interesse an der Sache verräth. Die Prädestination hängt dann von der vorhergesehenen Ausdauer eines Menschen in Verdiensten, die Reprobation von der Voraussicht der endgültigen Sündhaftigkeit eines anderen ab. Jener Satz wird auch dadurch nicht eingeschränkt, daß die Verdienste auf der göttlichen Gnade beruhen; denn schon die Verleihung der Gnade hängt von meritum de congruo ab. Von Seiten Gottes hingegen kann es keinen besonderen Grund für Prädestination oder Reprobation der Einzelnen geben, weil nichts Grund des göttlichen und ewigen Willens sein kann, sondern nur der Effect beider Acte ist in der angegebenen Weise durch das Verhalten der Menschen bedingt. Die grundlose Wahl Gottes in der einen oder anderen Richtung verräth aber auch kein parteiisches Urtheil. Denn Parteilichkeit findet dann statt, wenn das, was Einer gleich Berechtigten schuldig ist, dem Einen verliehen, dem Anderen vorenthalten wird. Da nun aber Gott keinem Menschen in irgend einer Weise verpflichtet ist, so kann er in seiner Prädestination oder Reprobation keine Parteilichkeit begehen.

Biel knüpft bei dieser Gelegenheit noch eine Reihe von Sätzen an, welche den Eindruck vollenden werden, daß die concreten Merkmale der göttlichen Persönlichkeit, wie er sie auf den Hintergrund des abstracten Wesens aufträgt, nur den Charakter des Zufälligen, Ziellosen und deshalb des beschränkten Wesens verrathen. Gott, sagt er, kann als Schöpfer und Herr der Welt aus seinem Geschöpfe machen, was er will, ohne Unrecht gegen das Geschöpf. Also kann er beseligen und verdammen, wen er will; denn er hat volle Herrschaft über seinen Besitz, und deshalb will und wirkt er nichts in ungerechter Weise. Wenn man fragt, warum Gott Seelen schafft, von denen er weiß, daß sie der ewigen Verdammniß anheimfallen, so ist nur zu erinnern, daß der göttliche

Wille die erste Regel aller zufälligen Dinge und Wesen ist, und wenn man nach seinen Gründen sucht, so sind sie nicht zu finden. Warum wärmt die Wärme, als weil sie Wärme ist? Also ist es ungebildet, eine Ursache da zu suchen, wo keine ist. Indem so Biel sich auf den Standpunkt des Duns stellt, wundern wir uns nicht, daß er, wie Duns und Occam, gemäß der göttlichen Allmacht, in welcher Gott machen kann, auch was er nicht macht, und etwas anderes hervorbringen kann, als er es hervorbringt, auch den Inhalt dessen, was als gerecht gelten soll, dem grundlosen Willen Gottes unterordnet. Gott, sagt er, kann thun, was nicht recht ist, daß es von Gott gethan werde. Wenn er es aber thäte, so wäre es gerecht, daß es geschieht. Also allein der Wille Gottes ist die oberste Richtschnur aller Gerechtigkeit (dist. 43, qu. 1).

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Zweiter Artikel.

Unter dem Einflusse des Aristoteles hatte Thomas von Aquinum mit der überlieferungsmäßig geltenden neuplatonischen Gottesidee des falschen Dionysius Areopagita eine Reihe von Gedankenbestimmungen verflochten, welche Gott als das Subject eines zweckvollen Willens darstellen. Indem nun aber dessen Verwirklichung in der Welt und in der Geschichte der Menschen nicht hinanreichen sollte an den absolut eminenten Selbstzweck Gottes, so deutete Thomas das christliche Problem der Erlösung nur als das relativ zweckvollste Verfahren zur Ueberwindung der menschlichen Sünde. Auf der Fährte dieser Richtung hat Duns Scotus die Freiheit Gottes gegen die von ihm wirklich eingeschlagenen Wege der Weltleitung zu dem Ausdrucke des absoluten, in sich bestimmungslosen Willens gesteigert, welcher ohne einen erkennbaren, sich gleichbleibenden Zweckinhalt auch das menschliche Sittengesetz nach seiner Willkür geordnet hat, indem er auch Vorschriften entgegengesetzten Inhalts hätte erlassen können, als welche er wirklich festgestellt hat. Sollte nun gemäß diesem Grundsatze die dem Christenthum entsprechende Ordnung des menschlichen Lebens anerkannt werden, sollte die gegen jede Freiheit des Menschen wirksame logische Consequenz jener Gottesidee im Sinne des mittelalterlichen Katholicismus abgewendet werden, so ergab sich das Schema einer den quantitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch voraussetzenden Proportion beider zu einander als die Regel der religiös-sittlichen Weltordnung, welche sich in der Geltung des katholischen Begriffes von menschlichem Verdienste vor Gott bewährte. Diese Gottesidee und dieses

Schema der sittlichen Weltanschauung beherrscht nun auch die Theologie Wilhelms von Occam und der seiner Ueberlieferung folgenden Nominalisten.

Aus der herrschenden kirchengeschichtlichen Tradition erfährt man nun, daß der letzte namhafte Vertreter des Nominalismus, Gabriel Biel in Tübingen, gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts gestorben ist. Und damit scheint der Eindruck verbunden zu sein, daß die theologischen Nachwirkungen der nominalistischen Schule, die durch mehr als zwei Jahrhunderte sich fortgepflanzt hatte, völlig von der Erde verschwunden seien, als die Kirchenreformation ihren Lauf begann. Denn die römisch-katholischen Gegner Luthers folgen sämmtlich der thomistischen Tradition, diese beherrschte die Tridentinische Synode, und höchstens in einzelnen Lehrentscheidungen derselben kam es darauf an, scotistische und nominalistische Reminiscenzen zu berücksichtigen oder zu schonen. Und während der Realismus des Thomas in der hergestellten römischen Kirche eine Nachblüthe auf den spanischen Universitäten fand, und während gegenwärtig die Theologie des Thomas von den in der römischen Kirche vorherrschenden Mächten fast wie unantastbares Dogma behandelt wird, ist weder die philosophische Methode noch die Gottesidee der Nominalisten auf dem Boden jener Kirche jemals wieder in Geltung gesetzt worden. Hingegen hat der nominalistische Gottesbegriff in eigenthümlicher Begrenzung und bestimmter Anwendung auf dem Boden der reformatorischen Lehrbildung fortgewirkt, nämlich in der durch Luthers Schrift de servo arbitrio vermittelten, in dem Kirchenkreise Calvins herrschend gewordenen Lehre von der doppelten Prädestination.

Man darf sich durch die bekannten schroffen Aeußerungen des Reformators Luther über die scholastische Theologie nicht zu der Annahme verleiten lassen, als ob er seiner in ihrem Gebiete gewonnenen Bildung sich entledigt hätte, indem er durch die besondere Aufmerksamkeit auf Augustin und Paulus sowohl die tiefere religiöse Orientirung als auch die einfachere Methode des theologischen Beweises gewann. Dies kann auch gar nicht anders sein, wenn Melanchthon über Luthers Studien im Augustinerkloster in Erfurt richtig berichtet, daß derselbe die Sententiarier nicht durchaus liegen gelassen habe, daß er die Schriften von Biel und d'Ailly fast wörtlich recitiren konnte, daß er lange und viel in Occams Schriften las und dessen Scharfsinn dem Thomas und Duns Scotus (als Realisten) vorzog (historia de vita et actis Lutheri. Corp. Ref. IV, 159). Der Grund seiner zornigen und wegwerfenden Aeußerungen

über die Sophisten und Schulzänker hat eine begrenzte Veranlassung, die man fast in jedem Falle deutlich erkennt, nämlich ihren Pelagianismus oder Semipelagianismus. Wenn auch die Scholastiker durchgängig die Augustinischen Prämissen von Gnade und Prädestination festhalten, so vergißt Luther diesen Punkt der gegenseitigen Uebereinstimmung völlig darüber, daß sie, wie er meint, mit Hülfe des Aristoteles der Freiheit des Menschen, seinem Verdienste vor Gott und seiner Hervorbringung der Seligkeit durch sich selbst eine Gasse bahnen. Hingegen weiß er sehr wohl die sorgfältige Methode der Scholastiker, ihre Distinction der einzelnen Glieder der Probleme zu loben[1]), indem er es mit der vorgeblich praktischen, nicht schulmäßigen, aber dabei blasirten und flauen Art zu thun hat, in welcher sich der Humanist Erasmus über die genaue Präcisirung der Lehre von der Freiheit des Willens hinwegzusetzen sucht. Aber wir werden den fortdauernden Einfluß des Nominalismus auf Luther noch weiter erstrecken dürfen, wenn auch die in ihm wiederklingenden nominalistischen Motive durch die reformatorische Genialität des Mannes modificirt und zu Mitteln seiner neuen Gedankenbildungen herabgesetzt erscheinen. Daß die neueren Darstellungen der Theologie Luthers durch Harnack und Köstlin auf diesen Gegenstand durchaus keine Aufmerksamkeit richten, ist ein Mangel, der bei solchen theologischen Monographien nur zu häufig ist, indem man die geschichtlichen Bedingungen, unter denen der Gedankenkreis eines Mannes entstanden ist, zu erforschen unterläßt. Insbesondere würde Harnack manche von ihm begangene Fehler, z. B. in der Deutung der von Luther recipirten Distinction von Gottes voluntas beneplaciti und voluntas signi, vermieden haben (Luthers Theologie I, S. 137), wenn er die Scholastik, über die er als Urheberin dieser Distinction redet, einer genaueren Bekanntschaft gewürdigt hätte; und daß Köstlin (Luthers Theologie I, S. 13) für Luthers scholastische Bildung nur auf Jürgens' Darstellung verweist, verräth mir ein sehr wenig berechtigtes Zutrauen zu diesem Biographen Luthers, der offenbar niemals in einem Commentar zu den Sentenzen gelesen hat.

Luther hat im Jahre 1539 eine Disputation gehalten: An haec propositio sit vera in philosophia: verbum caro factum est (Opp. lat. Jen. I, p. 528b). Hier erklärt er mit der bekannten Formel der Nominalisten, daß der Satz in der Theologie wahr, in der Philosophie einfach unmöglich und absurd sei. Und es ist der Thomismus gemeint, indem Luther hinzufügt, daß die Sorbonne, die Mutter der Irrthümer, ganz falsch entschieden habe, dasselbe sei in Philosophie und Theologie

1) In der Schrift de servo arbitrio. Opp. Witeberg. II, p. 425b.

wahr, da dies so viel hieße, als die Glaubensartikel dem Urtheile der Vernunft zu unterwerfen[1]). — Die Wissenschaft des Mittelalters hatte ihre Höhe darin erreicht, daß Thomas die vorausgesetzte Uebereinstimmung zwischen Philosophie und Dogma erwiesen zu haben schien, und das Mittel dazu war die conceptualistische Modification des Realismus, daß unsere Begriffe von den Dingen so in den Dingen existiren, wie diese die Realität der im Verstande Gottes gesetzten Ideen sind. Nachdem aber Duns Scotus durch die Vollendung des indeterministischen Gottesbegriffs die Ideen der Dinge als Producte der göttlichen Willkür, d. h. als Gedanken dargestellt hatte, die weder für Gott selbst Nothwendigkeit haben, noch Nothwendigkeit ihrer Ausführung in sich schließen, so folgerte die neue Schule, daß unsere Begriffe von den Dingen nur nomina, nur unsere Begriffe ohne Realität seien. Deshalb wurden die auf unseren Begriffen von der Weltordnung ruhenden Beweise für das Dasein, für die Einheit und Unendlichkeit Gottes unsicher, eben dadurch aber die Theologie als Wissenschaft entwurzelt. Umgekehrt wurde man darauf aufmerksam, daß die kirchlich sanctionirten Dogmen, die von der Trinität, der Schöpfung aus Nichts, der Menschwerdung Gottes, der Transsubstantiation des Brotes in den Leib Christi, zu Folgerungen führten oder Gedankenschemata voraussetzten, welche den Grundsätzen der aus der Erfahrung sich normirenden Vernunft widersprächen. So führt Luther in jener Disputation aus, daß die theologische Wahrheit, daß das Wort Fleisch geworden sei, im philosophischen Gebrauche den Sinn in sich schlösse, daß Gott eine geschaffene Substanz geworden sei, was eine Absurdität bedeute. Man constatirte also an diesem und ähnlichen Beispielen, daß die Vernunft nicht hinanreiche an das Gebiet des Glaubens, daß die Theologie ihre Wahrheit an der Autorität der Kirche habe und des theoretischen Zweckes entbehre. Es ist für uns, die wir im Flusse schnell wechselnder Bildungsmotive begriffen sind, schwer verständlich, wie die wissenschaftlichen Männer des Mittelalters über zweihundert Jahre lang auf diesem Standpunkte der ausgesprochenen Verzweiflung an der Einheit der Bildung sich behaupten konnten und daß man bei den Nominalisten kein Bestreben wahrnimmt, die Spannung des Gemüthes zwischen den widersprechenden Ansprüchen der Vernunft und des Glaubens zu lösen, die mit gleich starkem Gewichte sich geltend machten. Man kann nur daran denken, daß die Macht der Tradition, der theologischen wie der philosophischen, den Menschen jenes Zeitalters ihre Lage erträglich machte und deren desperaten Charakter verbarg.

1) Hiernach sind die Angaben von Köstlin über diese Disputation (II, S. 290) zu berichtigen.

Es läßt sich nun unter keinen Umständen leugnen, daß die bekannten heftigen Aeußerungen des Reformators Luther, daß die Vernunft nicht in den Glauben und die Theologie dareinzureden habe, sachlich mit jenem von ihm selbst seiner Zeit vertretenen nominalistischen Grundsatz übereinstimmen und deshalb als eine bloße Folge seiner scholastischen Bildungsart erscheinen können. Aber an diesem Punkte bewährt sich der Satz, daß, wenn zwei dasselbe sagen, es nicht dasselbe ist. Die Heftigkeit, mit welcher Luther die Vernunft vom Eindringen in die Theologie abwehrt, während die Nominalisten die Grenze zwischen beiden Gebieten in aller dialektischen Nüchternheit nachwiesen, ist deutliches Kennzeichen dafür, daß er nicht mehr in schulmäßiger Indifferenz gleich viel oder gleich wenig Interesse an Vernunft und Glauben hegt, sondern daß er als Reformator ein entscheidendes Uebergewicht auf den Glauben legt. Und der Grund dafür ist leicht erkennbar. Luther kennt das Christenthum nicht mehr als die Summe der durch die kirchliche Autorität dem selbstlosen Subject auferlegten Dogmen, sondern als das Evangelium, das in dem selbständigen und gereiften Subject die Kraft zur Seligkeit ist. Also nicht ist der nominalistische Grundsatz von der Dissonanz zwischen Philosophie und Theologie der zureichende Grund der gleichklingenden Ansicht des Reformators; aber die geschichtliche Aufeinanderfolge jener materiell übereinstimmenden, aber formell abweichenden Ansichten im Gedankenkreise desselben Mannes läßt schließen, daß die Ansicht des Reformators durch die nominalistische Bildung desselben bedingt, daß er als Nominalist zu jener entschiedenen Verweisung des Vernunftgebrauches aus der Theologie vorbereitet oder disponirt war. Diese Vermuthung dürfte wohl durch folgende Betrachtungen bestätigt werden. Allerdings ist das Gefühl eines Bedürfnisses geistiger Reform nicht der fruchtbare Schooß oder zureichende Grund der wirklich erfolgenden Abhilfe, und so ist Luther zum Reformator *nicht schon* dadurch befähigt worden, daß er in der nominalistischen Schule vielleicht zur Desperation an der mittelaltrigen Bildung gelangte; aber da er religiöser und kirchlicher Reformator wurde, und da er auf jene Bildung eingeschult war, in der das deutlichste Bedürfniß nach Reformation offen vorliegt, so können sich beide Thatsachen nicht zufällig zu einander verhalten, sondern es muß die eine nach dem Gesetze der Continuität des Charakters als Bedingung sich auf die andere beziehen. Die Gegenprobe machen wir in der Frage, ob Luther, wenn er als Thomist erzogen war, überhaupt Reformator der Kirche geworden wäre, — vorausgesetzt nämlich, daß die naturgemäße Annahme der Continuität seines Charakters nicht der Forderung eines vollständigen Bruches seiner Bildung aufgeopfert werde, der sich auch weder bei Augustin noch bei

Paulus findet. Der Thomismus bedeutet nun aber die religiöse Befriedigung in der römischen Kirche und die quasi wissenschaftliche Gewißheit der Harmonie der Vernunft mit den Dogmen derselben, und deshalb läßt er, wo er gilt, weder in objectiver noch in subjectiver Hinsicht ein Bedürfniß, also auch keine Disposition zu religiöser oder wissenschaftlicher Reform zu[1]). Die praktische Erhabenheit und Macht jenes Grundsatzes des Reformators, daß die Vernunft in Glaubenssachen keine Autorität sei, wird nun freilich erst dann recht klar, wenn man sich erinnert, daß er die Vernunft als die autonome Macht auf den anderen Lebensgebieten, insbesondere auf dem Gebiete des Rechtes, des Staates, der Ehe u. s. w., anerkennt. Wie nun diese Seite der Sache den thomistischen und päpstlichen Ansprüchen an die Herrschaft der Kirche über den Staat direct zuwiderläuft, so ist unverkennbar, daß hierin nur die Richtung fortgesetzt wird, in welcher der Nominalist Occam die Weltherrschaft des Papstes bestritten hatte. Die Reformation hat ihre geschichtliche Bedeutung sowohl darin, daß die Gotteserkenntniß und die Theologie vorherrschend auf die heilige Schrift zurückgeführt, als auch darin, daß die Befreiung des Staates von der Autorität der Kirche zu allseitiger Praxis erhoben und daß eine ebenfalls von der Kirche unabhängige Wissenschaft möglich wurde. Die folgende Geschichte zeigt nun freilich die Unmöglichkeit, daß die religiöse und die weltliche Bildung in zwei gegeneinander gleichgiltigen Strömungen sich entwickeln solle, und die schroffe Trennung zwischen Religion und Vernunft mußte neuen Versuchen ihrer Ausgleichung und Einigung Platz machen. Allein die Energie der Reformatoren, namentlich Luthers, und ihr Erfolg haftet an jenem Programme der schroffen Entgegensetzung jener beiden Größen, während die Macht des Papstthums auf die durch Thomas vertretene Stufe ihrer Einigung begründet war und ist. Mag also die Art, wie der Nominalismus den Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft faßt, die Desperation an der eigentlichen Tendenz der mittelaltrigen Bildung ausdrücken und mag der gleichlautende reformatorische Grundsatz als ein Programm gelten, das nicht consequent durchführbar war, so ist mit dem zeitgemäßen Werthe des letztern auch der Einfluß der nominalistischen Bildung auf ihn außer Zweifel. Erklärlich ist es nun, daß die Anknüpfung der Theologie Luthers an gewisse nominalistische Grundsätze schon bei den zu Luthers

1) Daß man gegenwärtig in der römischen Kirche auf die ausschließliche Geltung der thomistischen Theologie und Philosophie hindrängt, entspricht durchaus dem gesteigerten Widerspruche gegen den Protestantismus, documentirt aber zugleich mit dem Mangel an Bedürfniß nach Reform der Kirche die gesteigerte Unfähigkeit zu derselben in den Kreisen des Klerus, wogegen ich nichts einzuwenden habe.

Zeit lebenden strengen Anhängern desselben trotz der oben angeführten Notiz Melanchthons völlig verschollen ist, denn diese waren Traditionalisten von engem Blick; aber auffallend ist es, daß, wie die neueren Darstellungen beweisen, diese Bedingtheit der Theologie Luthers nicht einmal von den gelehrten Repristinatoren derselben wieder entdeckt worden ist.

Und doch fehlt es nicht an einer offenkundigen Spur dazu, seitdem 1839 Rettberg sich das Verdienst erworben hat, die Berührungen Luthers mit Occam in der Abendmahlslehre nachzuweisen (Studien und Kritiken, 12. Jahrg. Heft 1, S. 69—136). Nicht nur entspricht Luthers schlüßliche Lehre von der Coexistenz des Leibes Christi mit dem Brote des Abendmahles einer Theorie, welche die von ihm verehrten Nominalisten Occam und d'Ailly vor der von ihnen pflichtmäßig vertretenen Lehre von der Transsubstantiation nicht undeutlich bevorzugen, sondern Rettberg hat darauf hingewiesen, daß auch der dialektische Beweis Luthers für jenen Gedanken mit Occams Mitteln geführt wird. Freilich hat Rettberg den Fehler begangen, die Annahme der wirklichen Ubiquität des Leibes Christi auch schon aus Occams Erörterungen herauszulesen und dadurch eine totale Abhängigkeit der Lutherschen Lehre von dem Vater des Nominalismus zu begründen. Aber wenn auch in diesem Punkte die von Dieckhoff (die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I, S. 131) ausgesprochene Berichtigung der Ansicht Rettbergs sachgemäß ist, so ist die von jenem darauf gestützte Behauptung, daß Luthers Lehre vom Abendmahle durch ihre Begründung auf die Ubiquität des Leibes Christi „eine von der scholastischen Lehre principiell verschiedene Gestalt gewinnt", nichts weniger als überzeugend. Vielmehr ist Luthers Lehre, wie er sie vollständig im Jahre 1528 in dem sogenannten Großen Bekenntniß vom Abendmahl entwickelt hat, nicht nur direct durch Distinctionen Occams und Biels vermittelt, sondern indem er deren Gesichtskreis durch die Nachweisung der Ubiquität des Leibes Christi überschreitet, behauptet er doch auch hierin den Boden der scholastischen Theologie, daß er den Inhalt und den Werth des Sacramentes durch metaphysische Erörterungen über das Verhältniß zwischen Körper und Raum unter dem Gesichtspunkte der Allmacht Gottes festzustellen unternimmt. Der Zusammenhang zwischen Luther und Occam und der Abstand zwischen Beiden in dieser Lehre ist nun durch die lichtvolle Darstellung von Steitz in der Herzogschen Realencyklopädie (über Ubiquität, Bd. XVI, S. 557 ff., vgl. dazu in demselben Bande über Transsubstantiation, besonders S. 330 ff.) so klar gestellt worden, daß ich mit Verweisung darauf mich begnügen könnte, wenn nicht der von mir eingeschlagene Weg eine kurze Berührung der Hauptresultate wünschenswerth machte.

Allerdings ist Luthers Lehre von der effectiven Ubiquität des Leibes Christi ein Gedanke, welcher den Theologen des Mittelalters durchaus fremd geblieben war. Dieselben folgerten aus der Lehre von der Verbindung der beiden Naturen in der Person Christi nur den Satz, daß, wo dessen Menschheit sei, auch die Gottheit sein müsse; Luther fügte die andere Seite der Sache hinzu, indem er auch die Menschheit Christi da sein ließ, wo dessen Gottheit ist. Ist diese überall, so ist auch sein Leib überall. Aber hiermit war im Interesse der realen Gegenwart des Leibes Christi unter dem Brote zu viel bewiesen und über die Art der räumlichen Gegenwart des Leibes Christi nichts entschieden. Die Sicherheit nun, mit welcher Luther die hierin liegenden Schwierigkeiten überwand, verdankte er gewissen, in der nominalistischen Schule erworbenen Distinctionen, welche jenseits des Gesichtskreises seiner humanistisch gebildeten Gegner lagen und an deren fast wörtlich mit Biel übereinstimmendem Tenor (bei Steitz a. a. O. S. 573) wir die Probe von der Richtigkeit des Zeugnisses Melanchthons machen, daß Luther die Schriften Biels auswendig wußte. Es handelt sich nämlich in dem Großen Bekenntniß (bei Walch XX, S. 1186 ff.) um den Beweis, „daß Gott mancherlei Weise hat und weiß, an einem Orte zu sein, und nicht allein die einzige, davon die Schwärmer gaukeln, welche die Philosophen localem nennen. Denn die Sophisten reden hievon recht, da sie sagen: Es sind dreierlei Weise, an einem Ort zu sein, 1) localiter oder circumscriptive, 2) definitive, 3) repletive." Das locale Sein im Raume eignet dem Körper so, daß dessen Umfang mit dem ganzen Raume, dessen Theile mit den Theilen des Raumes sich decken. Das definitive Sein eines Körpers im Raume ist so, daß derselbe ganz im ganzen Raume und ganz in dessen einzelnen Theilen ist. Dies ist der Fall, wie die Seelen im Körper existiren und wie Engel und Teufel einen Raum einnehmen. Dies ist aber auch der Fall, wie Christi Leib vorübergehend den Raum der verschlossenen Thür einnahm, durch die er zu den Jüngern ging, wie er mit dem Steine zusammen war, der das Grab verschloß, als er aus demselben hervorging, wie er von seiner Mutter geboren ward (S. 1196); und auf diese Weise kann er auch im Brote und im Weine sein. Das repletive Sein im Raume nach derselben Art, daß das Ganze nicht blos den ganzen Raum, sondern auch jeden Theil desselben erfüllt, kommt Gott effectiv zu, wie Luther mit den Scholastikern erklärt; aber während diese hiervon auf Christus nur nach seiner göttlichen Natur Anwendung machen, erstreckt Luther diese Aussage auch auf den mit Christi Gottheit verbundenen Leib. Scheint es nun so, als ob für Luthers Zweck, die locale oder circumscriptive Gegenwart des Leibes Christi abzuweisen,

entweder mit Occam die definitive Art des räumlichen Seins oder die repletive genügen würde, so kommt in Betracht, daß die Annahme der letztern allein über das Ziel hinausschießen, die Annahme der erstern allein nicht an die specifische Eigenthümlichkeit der Person Christi hinanreichen würde. Luther braucht vielmehr beide Bestimmungen, in der Ueberordnung des repletiven Seins des Leibes Christi über das definitive. Denn indem es Luther als Glaubensartikel hält, daß Christi mit der Gottheit vereinigter Leib überall, also nicht blos im Orte des Abendmahlsbrotes ist, so ordnen sich die beiden anderen Formen dieser dritten unter, indem Christus bald nach der localen Existenzweise sich erzeigen kann, wie nach der Auferstehung, bald in der definitiven, indem er durch sein Verheißungswort sich im Abendmahlsbrote finden lassen will und diese Verheißung gemäß seiner göttlichen Allmacht erfüllt. Mag es nun sein, daß Luther, der vor der Verhandlung mit Zwingli weder von der Lehre der Ubiquität des Leibes Christi noch von der scholastischen Vermittelung dieses Gedankens mit der Annahme der realen Gegenwart desselben im Abendmahle eine Andeutung gewährt, durch die Noth des Streites auf diese Auskunft geführt wurde, gewiß ist, daß er seitdem auch die Geltung jener scholastischen Distinction aufrecht erhalten hat. Denn 1534, in der Instruction Melanchthons zur Unterhandlung mit Bucer, kehrt die Erklärung wieder, daß der Leib Christi nicht müsse localiter an einem Orte sein, sondern daß er auch auf andere Weise zugleich an mehreren Orten sein möge (Walch XVII, 2491), und in dem „Kurzen Bekenntniß" von 1544 beruft er sich auf seine frühere Schrift, daß der Leib Christi nicht localiter, sondern definitive da sei (XX, 2209).

Ergiebt sich also, daß Luthers Abendmahlslehre auch für uns nur verständlich ist durch die Occam-Bielschen Distinctionen, so läßt sich erkennen, sowohl daß jene Lehre mit einem theologischen Erkenntnißinteresse des Mittelalters verflochten ist, als auch daß der Nominalismus eine wesentliche und unablösbare Bedingung für dieselbe ist. Dies Urtheil wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, daß Luther durch seine Annahme der Ubiquität des Leibes Christi den Gesichtskreis der mittelaltrigen Theologen überschreitet und deren übereinstimmende Anerkennung des esse definitive in der sacramentalen Gegenwart des Leibes Christi nur auf dem Hintergrunde jenes neuen Gedankens zur Anwendung bringt. Darin nämlich setzt Luther das Interesse aller mittelaltrigen Theologen fort, nachzuweisen, daß der Leib Christi im Sacramente gegenwärtig sei als totum in toto et totum in qualibet parte. Insofern ist auch seine Lehre nicht specifisch nominalistisch bedingt. Allein dieser Um-

stand ergiebt sich sicher aus Folgendem. Zunächst ist der Titel des esse definitive für jene räumliche Existenzweise eines Körpers erst von Occam gewählt worden[1]). Ferner aber hat erst dieser ein an diesen Begriff sich knüpfendes Problem abgeworfen, mit dem sich die Realisten abmühten, das aber für Luther gar nicht mehr vorhanden ist, d. h. Luther hat sich den Gedanken auch nur in derjenigen Abgrenzung angeeignet, die derselbe durch Occam empfangen hat. Die Theologen des Mittelalters waren darin einig, daß der Leib Christi als ausgedehntes Quantum sich im Himmel befinde, zugleich aber durch das Wunder der Verwandelung unter der Erscheinung des Abendmahlsbrotes gegenwärtig sein könne. Hieraus ergab sich die Aufgabe, die Identität des Leibes Christi in beiden Existenzweisen festzustellen, auch in Hinsicht der Quantität und der Dimension, als der nothwendigen Attribute eines Leibes. Obgleich die allgemeine Annahme, daß der Leib Christi in der Hostie nur auf definitive Weise existire, das Gegentheil davon ist, daß derselbe als Quantum und in Ausdehnung vorhanden sei, so haben doch die Realisten, unter ihnen Thomas und Duns, sich abgemüht, beide sich widersprechende Aussagen zu vereinigen. Indem nämlich nach der realistischen Methode die Quantität nicht nur als Accidens weggedacht werden kann, ohne den Begriff der Substanz zu verändern, sondern auch als selbständige, von der Substanz und Qualität unterschiedene Sache galt, so wurde von Thomas und Duns, wenn auch von jedem in eigenthümlicher Vermittelung, das Resultat erstrebt, daß die Substanz des Leibes Christi als Quantum und doch ohne den modus quantitativus unter dem Abendmahlsbrot existiren könne. Das Detail dieser dialektischen Unternehmungen hat Steitz in voller Deutlichkeit dargestellt und zugleich die Fehler und die Erfolglosigkeit dieser Künste ins Licht gesetzt. Durch den Nominalisten Occam wird nun aber das ganze Problem der Identität des Leibes Christi im Abendmahle mit seiner quantitativen und ausgedehnten Existenz im Himmel anders begrenzt und das Interesse der Realisten an der Nachweisung der quantitätslosen Quantität der erstern einfach abgeworfen. Und dazu diente der nominalistische Grundsatz, daß die Quantität als nothwendiges Accidens des Leibes von dessen Substanz in Wirklichkeit nicht verschieden sei. Die Quantität ist das Ding selbst, sofern es im Raume existirt. Oder umgekehrt: wenn eine Substanz oder Qualität so im Raume existirt, daß das Ganze dem ganzen Raume und jeder Theil des Dinges einem besonderen Theile des Raumes entspricht, so heißt die Substanz oder Qualität Quantität. Nun aber stand fest, daß der Leib Christi in der

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden Steitz a. a. O. S. 331 ff.

Hostie nicht circumscriptive existirt, sondern so, daß der ganze Leib auch in jedem einzelnen Theile der Hostie oder ihres Scheines präsent ist; also folgerte Occam, daß der Leib Christi in der Hostie nicht als quantum oder extensum existire. Hierin liegt nun freilich die Anschauung, daß der Leib Christi im Abendmahle wesentlich dem mathematischen Punkte gleicht, und die Frage erhebt sich, ob dieser Begriff noch dem Begriffe des Körpers entspricht, oder ob nicht in diesem Resultate die Identität des Abendmahlsleibes mit dem himmlischen Leibe Christi verloren ist. Diese Frage hat sich freilich Occam nicht vorgelegt, er hat sich damit begnügt, die Möglichkeit, daß der Leib Christi durch den stets vorausgesetzten Wunderact Gottes auf jene Existenz ohne Quantität, Dimension, Gestalt zurückgeführt werden könne, durch die Analogie der Condensation eines Körpers zu erklären, welche in dem vorliegenden Falle nur bis zum höchsten denkbaren Maaße fortgesetzt sei.

Es bedarf nun wohl keiner Erinnerung, daß Luther dem ganzen Probleme nur in der Art nahe getreten ist, wie dasselbe durch Occam begrenzt war, und daß er in seinem dialektischen Verhalten zu der Sache keine Spur von der Sorge des Thomas und des Duns verräth, dem Leibe Christi im Abendmahl in einer künstlichen Weise das Attribut der Quantität zu retten. Ist also Luthers wissenschaftliche Haltung in der Entwickelung der Lehre vom Abendmahle nur durch den Nominalismus bedingt, so soll allerdings nicht verkannt werden, daß ihn auch schon sein Gedanke von der Ubiquität des Leibes Christi der Versuchung zu jenen realistischen Experimenten überhob, da er mit demselben der allgemeinen Voraussetzung der mittelaltrigen Theologie entgegentrat, daß der Leib Christi im Himmel mit Quantität und Ausdehnung ausgestattet sei. Allein die Entschiedenheit, mit welcher Luther seine Ubiquitätslehre, als Folgerung aus der Verbindung der beiden Naturen in Christus, jener mittelaltrigen, von den Schweizern festgehaltenen Ansicht von der localen Existenz des Leibes Christi im Himmel entgegensetzte, die dialektische Sicherheit, mit welcher er behauptet, daß dem mit göttlicher Allgegenwart ausgestatteten Leibe Christi alle Creaturen „durchläufig“ sind, d. h. daß weder er ihnen noch sie ihm einen Widerstand der Schwere entgegensetzen, — diese Entschiedenheit und Sicherheit ist, wie Steitz (a. a. O. S. 338—340) nachweist, ihm nur möglich gewesen, weil er sich an Occam orientirt hatte. Denn derselbe hatte, in Gestalt paradoxer Folgerungen aus der Quantitäts- und Dimensionslosigkeit des sacramentalen Leibes Christi, die Möglichkeit erwogen, daß und unter welchen Voraussetzungen derselbe den ganzen Weltraum erfüllen könne; dieses Attribut aber ist es, welches Luther auf Grund der Verbindung des Leibes mit der Gottheit

Christi demselben wirklich und zwar als Grund jeder sacramentalen Gegenwart desselben beilegte.

Ich habe diese Digression auf Luthers Abendmahlslehre nicht scheuen dürfen, in welcher ich mich auf die vortrefflichen Darstellungen von Steitz verlassen konnte, um die Gewißheit zu verstärken, daß auch noch die nominalistische Lehre von Gott in eigenthümlicher Weise auf den Reformator Luther eingewirkt hat [1]). Beweis dafür ist seine in der Schrift de servo arbitrio entwickelte Lehre von der Prädestination. So oft nun dieselbe dargestellt ist, wird der Gesichtspunkt, den ich jetzt verfolge, eine gewisse ausführliche Recapitulation derselben rechtfertigen, die ich jedoch nicht in der sonst beliebten Art einrichte, daß ich die Ordnung der Darstellung Luthers innehalte, welche, da sie dem Erasmus folgt, zufällig ist. Es ist namentlich durch Harnack sehr ausführlich dargethan, daß die Schrift de servo arbitrio durch zwei verschiedene Gottesbegriffe beherrscht ist, deren Inhalt, Ursprung und gegenseitiges Verhältniß richtig bestimmt werden muß, wenn das Recht der Folgerungen auf das Heilsbewußtsein verstanden werden soll. Luther selbst ist sich freilich nicht eines solchen Widerspruches zwischen beiden Begriffen von Gott bewußt, durch welchen der eine oder der andere ungültig gemacht würde; er ist sich vielmehr bewußt, daß Gott, sofern er sich offenbart, derselbe ist, welcher sich verbirgt; allein er hat auch, wie Köstlin (II, S. 328) richtig erkennt, keine Theorie aufgestellt, durch welche der uns sich aufdrängende Widerspruch zwischen den beiden Gottesbegriffen von vornherein weggeräumt wäre. Es handelt sich um den deus absconditus und revelatus, um die göttliche voluntas beneplaciti und signi. Diese Distinction hat Harnack gründlich mißverstanden, indem er sie (I, S. 114) auf die Relationen der Schöpfer- und Erlöserthätigkeit Gottes zurückführt. Diese Meinung wird durch Belegstellen, welche dieser Gelehrte selbst mittheilt, oder welche

---

1) Zugleich halte ich es für ein unleugbares Bedürfniß, auf die berührten bequemen Hülfsmittel zum Verständniß der Lutherschen Lehre vom Abendmahl hinzuweisen. Ist es doch wohl mehr als bloßer Schein, daß die große Mehrzahl unserer Theologen sich zu der scholastischen Theologie, auch wenn dieselbe mundgerecht gemacht ist, nach dem Satze verhält: Graeca sunt, non leguntur! Aber wie will man um Studien in der Scholastik herumkommen, wenn man das Luthersche Bekenntniß in jenem Hauptpunkte aufrecht zu erhalten entschlossen ist? Auf einer benachbarten Pastoralconferenz ist es zur Sprache gekommen, daß man, um der befürchteten Ueberschwemmung durch die Union zu wehren, den Unterricht der Gemeinden in den Unterscheidungslehren verstärken müsse; ich erlaube mir diesem Vorsatze dadurch zu Hülfe zu kommen, daß ich zunächst zum Studium Occams und Biels ermuntere. Vielleicht kommen diese Blätter Einigen zu Gesichte, welche von diesem Rathe Gebrauch machen können.

man im Zusammenhang mit unvollständig mitgetheilten leicht finden kann, reichlich widerlegt. Die Verborgenheit Gottes, seine Majestät und Natur, sein wesentlicher Wille, sein Wohlgefallen bezeichnet die Beziehung des Willens Gottes auf die Art, wie der einzelne Mensch „versehen" wird, zur Seligkeit oder zur Unseligkeit genöthigt wird; der in Gesetz und Evangelium, in Menschwerdung, Wort Gottes und Sacramenten offenbare Wille Gottes enthält dagegen die Bestimmung der gesammten Menschheit zur Seligkeit, deren Verfehlung durch einzelne Menschen unter diesem Gesichtspunkt als ihre freie Verschuldung erscheint[1]). Erläutert wird dies durch folgende Erklärungen Luthers (de servo arbitrio. Opp. Witeb. II, p. 446b), welche derselbe werth genug geachtet hat, im Commentar zur Genesis Cap. 29 zu wiederholen: „Indem nämlich zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Willen Gottes unterschieden werden muß, so geht Gott uns in der letztern Beziehung nichts an. Hierfür gilt der Grundsatz: quae supra nos nihil ad nos. Gott ist also in seiner Majestät und Natur sich selbst zu überlassen, in welcher er nichts mit uns zu schaffen haben will; hingegen geht er uns etwas an, sofern er in sein Wort sich kleidet und sich uns darbietet. Der Gegensatz ist in Folgendem anschaulich. Als verborgener Gott beklagt Gott nicht den Tod des Volkes, den er in demselben bewirkt; als offenbarer beklagt er den Tod des Volkes, den er vorfindet und zu entfernen strebt. Also sofern Gott in seiner Majestät verborgen ist, beklagt er weder noch hebt er den Tod auf, sondern wirkt Leben, Tod und Alles in Allen, denn da hat er sich nicht durch sein Wort bestimmt (definivit), sondern hat sich als frei über Allem bewahrt. Vieles bewirkt Gott, was er in seinem Worte uns nicht zeigt, Vieles auch will er, wovon er in seinem Worte nicht kund giebt, daß er es will. So will er nicht den Tod des Sünders, — gemäß dem Worte nämlich, aber er will ihn durch jenen unerforschlichen Willen. Wir müssen uns durch das Wort Gottes und nicht durch seinen unerforschlichen Willen leiten lassen. Es genügt, daß wir nur wissen, daß es in Gott einen unerforschlichen Willen giebt. Was er aber, warum und wiefern derselbe will, das dürfen wir durchaus nicht erforschen und darum sorgen, sondern nur fürchten und anbeten. Wenn es also heißt, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, daß derselbe unserem Willen anzurechnen ist, so ist das richtig unter dem Gesichtspunkt des offenbaren Gottes; denn der will, daß alle Menschen selig werden, und schiebt den Nichterfolg davon dem menschlichen Willen zu nach Matth. 23, 37. Allein warum die Majestät Gottes diesen Fehler

1) So auch Köstlin II, S. 316.

unseres Willens nicht in Allen aufhebt oder ändert, da dies nicht in der Macht des Menschen steht, oder warum sie es dem Menschen anrechnet, da der Mensch nicht umhin kann, sich zu verfehlen, — „dies darf nicht untersucht werden" (vgl. auch p. 448a).

Da hieraus sich ergiebt, daß aus dem verborgenen und aus dem offenbaren Willen Gottes ein verschiedener Umfang des Seligkeitserfolges an den Menschen und nach entgegengesetzter Methode folgt, da also der Inhalt des einen Willens dem des andern widerspricht, so scheint wenigstens dieser sich aufdrängende Widerspruch zwischen den zwei Begriffen von Gottes Verhältniß zu unserer Seligkeit dadurch unwirksam für die Theologie gemacht zu sein, daß uns die Hypothese von der Methode des Wirkens des verborgenen Willens nichts angeht. Hiermit scheint übrigens Luther nur den Grundsatz des Erasmus zu genehmigen, der die Lehre vom eigentlichen Verhältniß der menschlichen Freiheit zu dem Wirken Gottes unter die dunkelen und deshalb nicht nothwendigen Lehren des Christenthums gerechnet und sich darum mit der oberflächlichen semipelagianischen Erörterung der Frage abgefunden hatte (p. 423b). Indessen wenn demgemäß die heftige Art, mit welcher Luther den Erasmus wegen dieses Grundsatzes zurechtweist, unbegreiflich wäre, so ist der Abstand zwischen den beiden Gegnern durch einen unscheinbaren Zug der oben mitgetheilten Aeußerungen Luthers bezeichnet. Luther ist im Grunde doch nicht der Meinung, daß die Hypothese von dem unbegreiflichen Wirken Gottes in allen Einzelnen uns nichts angehe. Er will Gott auch als den Verborgenen anbeten, und er sagt (p. 448a): voluntas majestatis ex proposito aliquos relinquit et reprobat, ut pereant; nec nobis quaerendum est, cur ita faciat, sed reverendus deus, qui talia possit et velit. Durch diese Wendung bezeichnet Luther sein religiöses Interesse auch an dem verborgenen Hintergrunde der Heilsoffenbarung Gottes, hierdurch verbürgt er vor sich selbst seine Gewißheit, daß in dem verborgenen und in dem offenbaren Willen derselbe Gott vergegenwärtigt wird, hierdurch stellt er fest, daß, was für unseren Begriff von Gott sich in Gegensätze scheidet, die nicht ohne Empfindung von Widerspruch zu gleicher Zeit und in gleicher Beziehung gelten können, in der Wirklichkeit, für Gott selbst, als Ergänzungen zusammengehört. Aber Luther läßt es nicht bei der Constatirung dieser religiösen Gewißheit bewenden. Es entspricht seiner schulmäßigen Bildung, daß er die religiöse Ahnung durch eine Lehre sicher zu stellen wagt, obgleich er den verborgenen Willen Gottes für unerforschlich erklärt. Er getraut sich nämlich zwar nicht, die einzelnen Erfolge desselben an der Seligkeit oder Unseligkeit der Einzelnen, sei es vorherzusehen,

sei es nachträglich festzustellen. Das Streben hiernach hat er überall und immer verboten. Allein er glaubt Gründe zu haben, die allgemeine Methode des verborgenen Willens Gottes in zuverlässiger, geregelter Weise feststellen zu können. In dieser Richtung verfährt er nach dem paradoxen Grundsatze, daß eine Aussage über Gott um so wahrer sei und um so mehr unserem Glaubensbedürfniß entspreche, je weiter sie sich von der Analogie mit den Regeln menschlicher Verhältnisse entferne.

Luther (p. 425 a) erklärt die Frage, ob der menschliche Wille im Verhältniß zur Gnade Gottes etwas zur Seligkeit wirke, oder ob er nur etwas leide (unter dem verborgenen Willen Gottes), für eine solche Frage, über welche es für den Christen nothwendig ist die genaue Entscheidung zu kennen. Ohne diese kenne man nämlich Gott nicht, könne ihn also auch nicht loben und verehren. Die nächste wichtige Frage (p. 425 b) ist, ob Gott etwas in zufälliger Weise vorher weiß, oder ob wir Alles genöthigt wirken. Er beweist die Wahrheit des letzten Satzes aus der feststehenden Unveränderlichkeit des Wesens, Wirkens, Wissens Gottes (p. 426 a). „Aus dieser folgt unwiderleglich, daß Alles, was wir thun, mag es auch in veränderlicher oder zufälliger Weise zu geschehen scheinen, in Wirklichkeit nothwendig geschieht, wenn man Gottes Willen als letzte Ursache beachtet."

Die Distinction der Scholastiker zwischen necessitas consequentiae und necessitas consequentis, von denen jene die in der syllogistischen Form begründete, diese die im Inhalte des syllogistisch entwickelten Gedankens begründete Nothwendigkeit der Folgerung bezeichnet, — diese Distinction, welche dazu gebraucht wurde, die menschliche Freiheit bei dem göttlichen Wirken auf dem letzteren Wege zu retten, will Luther nicht gelten lassen (auch p. 458 b). Es ist nun (p. 426 b. 456 b) ein entschiedenes Bedürfniß des Glaubens, die unwiderstehliche Allwirksamkeit Gottes festzuhalten, weil nur auf diesem Gedanken die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen beruht. Deshalb ist es auch nur folgerichtig (p. 430 a), was Paulus bezeugt, daß Gott auch diejenigen in der Sünde verstockt, welche er will, und daß umgekehrt unser Heil außerhalb unserer Kräfte und Absichten nur von dem Wirken Gottes abhängt (p. 431 a). Die Menschen also (p. 431 b) wirken nicht in freiem Willen, sondern nach Nöthigung durch Gott. Nur in dem (ungewöhnlichen) Sinne mag der freie Wille gelten, wenn man darunter die Fähigkeit versteht, vom heiligen Geist bestimmt und von der Gnade durchdrungen zu werden. Sonst (im gewöhnlichen Sinne) kommt die Freiheit dem Menschen nicht in der Richtung nach oben, sondern nur in der nach unten zu, im Gebrauche seines Eigenthums, obgleich auch hier vorzubehalten ist, daß dieser Ge-

brauch der menschlichen Freiheit durch den freien Willen Gottes geleitet wird (p. 432 a). Jedoch im eigentlichen Sinne ist Freiheit ein durchaus göttliches Attribut, und wenn sie den Menschen beigelegt wird, so heißt das so viel, als wenn von ihnen die Gottheit selbst ausgesagt würde (p. 431 b).

Ich behalte mir vor, nachzuweisen, wie weit Luther das zur Sünde nöthigende Wirken Gottes im Menschen erstreckt, welches bisher nur im Allgemeinen mit dem Worte des Paulus behauptet ist, daß Gott verstockt, wen er will. Zum Verständniß der weitergehenden Folgerungen Luthers aus diesem Satze wird es dienen, daß festgestellt werde, wie Luther diese Theorie des Determinismus Gottes über den einzelnen menschlichen Willen damit vereinigt, daß doch dieses Gebiet des Wirkens Gottes seinem verborgenen Willen angehört und, wie er zugestanden hat, unbegreiflich ist. Dieser Widerspruch löst sich für ihn auf dem Grunde seines ausgesprochenen religiösen Interesses an der aufgestellten Regel der göttlichen Allwirksamkeit durch folgendes Gesetz der Glaubenserkenntniß. Erasmus hatte gegen den absoluten Determinismus in den Sachen des Heiles eingewendet, daß die öffentliche Verkündigung desselben Anlaß zur Unsittlichkeit geben werde. Indem Luther (p. 430 b) dagegen einfach das göttliche Gebot der öffentlichen Verkündigung setzt, fügt er hinzu, daß der Grund des göttlichen Willens nicht erforscht, sondern einfach angebetet werden müsse. Denn Gott, der allein gerecht und weise sei, thue Niemandem Unrecht und könne nichts thöricht oder zufällig handeln, wenn es auch uns ganz anders erscheine. Die Verkündigung jener Wahrheit sei nothwendig zum Zweck unserer Demüthigung, — dann aber als Forderung des christlichen Glaubens. Der Glaube nämlich bezieht sich auf unsichtbare Dinge. Damit also Platz für den Glauben sei, muß Alles, was geglaubt wird, verborgen werden. Es wird aber nichts tiefer verborgen als unter entgegengesetztem Gegenstand, Sinn, Erfahrung. So, indem Gott belebt, thut er es durch Tödten, indem er gerechtspricht, thut er es durch Schuldigmachen, indem er in den Himmel zieht, führt er in die Hölle und zurück. So verbirgt er seine ewige Barmherzigkeit unter ewigem Zorne, seine Gerechtigkeit unter Unbilligkeit. Dieß ist die höchste Stufe des Glaubens, den als gnädig zu glauben, der so Wenige beseligt, so Viele verdammt, den gerecht zu glauben, der durch seinen Willen auf nothwendige Weise uns verdammenswerth macht, daß er nach Erasmus sich an den Qualen der Elenden zu ergötzen und mehr des Hasses als der Liebe würdig zu sein scheint. Wenn ich also begreifen könnte, wie der Gott barmherzig und gerecht ist, der solchen Zorn und Unbilligkeit zeigt, so bedürfte es nicht des Glaubens. Nun aber, da dies nicht begriffen

werden kann, gewinnt man den Platz für die Ausübung des Glaubens. Wenn auch Luther gelegentlich (p. 457 b) für die allgemeine Wahrheit des Determinismus das Zeugniß der natürlichen Vernunft in Anspruch nimmt, so bezeugt er doch in Hinsicht der Folgerungen, die er eben als nothwendige Glaubenswahrheiten behauptet (p. 454 a), daß nach dem Urtheil der Vernunft es eine Abgeschmacktheit bleibe, daß der gerechte und gute Gott von dem (scheinbar) freien Willen (den er zur Sünde nöthigt) Unerfüllbares verlangt und dies demselben anrechnet, obgleich derselbe nichts Gutes wollen kann, sondern genöthigt wird, der Sünde zu dienen. Hierin wird die Vernunft nicht den gütigen und gnädigen Gott erkennen. Aber der Glaube und der Geist urtheilen anders, nämlich daß Gott gut ist, auch wenn er alle Menschen verdammen würde. Luther sagt mit gleicher Bestimmtheit (p. 461 b): Wie dies gerecht sei, daß Gott Unwürdige kröne, ist seiner Art nach unbegreiflich. Ebenso ist unbegreiflich, wie es gerecht sei, daß Gott Unschuldige (immeritos) verdamme. Aber er spricht triumphirend gegen den Schluß seiner Schrift (p. 480 b): Zu verehren ist Gott als der Gnädigste in denen, die er ohne ihr Verdienst gerechtspricht und beseligt, und gewiß ist Einiges auf seine Weisheit zu geben, daß er als gerecht geglaubt werde, auch wo er uns als unbillig erscheint. Denn wenn seine Gerechtigkeit so beschaffen wäre, daß sie durch menschliches Verständniß festgestellt würde, so wäre sie nicht göttliche Gerechtigkeit und würde sich in nichts von menschlicher unterscheiden.

Besteht hiernach keine Analogie zwischen unseren Begriffen von Gerechtigkeit und der Art der göttlichen Gerechtigkeit, welche daraus folgt, daß Gott Alles in Allen wirkt und daß in Vielen die Sünde der schlüßliche Erfolg ihres Lebens ist, so verstehen sich die letzten Folgerungen auf die Bewirkung des Bösen von Gott aus. Hier urtheilt Luther bekanntlich in zwei Ansätzen von Kühnheit zuerst über die Bösen, so wie sie sich der menschlichen Erfahrung darbieten, ohne auf ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Sündhaftigkeit zu reflectiren, dann über den ersten Menschen, als den Ursprungspunkt der Sünde der Menschheit. Er sagt (p. 454 b): Da Gott Alles in Allen wirkt, so wirkt er auch im Satan und im Gottlosen. Er wirkt aber so in ihnen, wie sie sind und wie er sie vorfindet. Indem also Gott in den Bösen wirkt, so geschieht zwar Böses, Gott aber kann nicht böse handeln, indem er Böses durch Böse wirkt, weil er selbst als gut nicht böse handeln kann. Hingegen bedient er sich böser Werkzeuge, welche der Bewegung durch ihn nicht entgehen können. Der Fehler ist also in den Werkzeugen, welche Gott nicht müßig läßt (p. 455 a). An uns liegt es, daß Gott durch uns

Böses hervorbringt, nicht an einer Schuld Gottes, sondern an unserem Fehler. Da wir von Natur böse sind, Gott aber gut, so kann Gott, indem er durch sein Wirken nach der Art seiner Allmacht uns bewegt, nicht umhin, daß er, selbst gut, durch das böse Werkzeug Böses wirkt, obgleich er dies Böse nach seiner Weisheit gut gebraucht, zu seinem Ruhme und unserem Heile. Ebenso, indem er des Satans bösen Willen vorfindet, aber nicht schafft, ergreift er denselben, der durch die Zurückziehung Gottes (deserente deo) und durch die Sünde des Satans böse geworden ist, und bewegt ihn, wohin er will, obgleich jener Wille durch diese Bewegung durch Gott nicht aufhört, böse zu sein. Allerdings scheint Luther in Hinsicht des Ursprungs der Sünde im Satan und im ersten Menschen eine Lücke in seiner Gedankenfolge zu lassen; er sagt von dem Satan und von Adam (p. 454 a) nur, daß Gott sie sich selbst überlassen habe, schiebt also deren Sündenfall ausnahmsweise dem eigenen freien Willen zu. Aber in Hinsicht Adams, auf die Frage, warum Gott ihn habe fallen lassen, mit dem Erfolge der Uebertragung seiner Sünde auf alle Nachkommen, antwortet er (p. 455 b) so, daß der Unterschied zwischen directer Bewirkung und indirecter Veranlassung seiner Sünde gleichgiltig wird: „Gott ist der, für dessen Willen es keine Ursache und keinen Grund giebt, welche ihm als Regel oder Maaßstab vorgeschrieben würden, da nichts ihm Gleiches oder Höheres vorhanden ist, sondern er selbst ist die Regel für Alles. Denn wenn es für ihn Regel oder Maaßstab, Ursache oder Grund gäbe, so würde es auch nicht Gottes Willen geben. Denn nicht ist etwas, was er will, recht, weil er so wollen müßte, sondern im Gegentheil: weil er selbst so will, deshalb muß richtig sein, was für den Willen der Geschöpfe Ursache wird und als Grund vorgeschrieben wird. Aber nicht wird es dem Willen des Schöpfers vorgeschrieben, wenn man nicht einen anderen Schöpfer ihm überordnet."

Wir haben erst in diesen Sätzen den vollen Umfang des Gedankens vom verborgenen Willen Gottes erreicht und müssen gestehen, daß Luther ziemlich Vieles aus diesem Gebiete weiß, und daß in diesem der menschlichen Vernunft widerstrebenden Glaubensartikel gewisse Sätze des Paulus durch manche Vernunftschlüsse viel weiter ausgedehnt worden sind, als die Autorität des Apostels verlangen oder erlauben dürfte. Um nun dieses Gewebe zu verstehen, weisen wir zuerst die Fehler im Verfahren und dann die Herkunft des fehlerhaften obersten Grundsatzes nach.

Es ist gezeigt worden, daß, obgleich Luther einmal erklärt hat, der verborgene, auf das Schicksal der Einzelnen gerichtete Wille Gottes als verborgene und unerforschliche Größe gehe uns nichts an, er doch auch dies Gebiet des göttlichen Wirkens mit Ehrfurcht und religiösem Interesse

umfaßt. Und daran hat er Recht. Aber wir werden einen anderen Gebrauch davon machen als Luther. Wir werden die Verschlossenheit jenes Gebietes für das Verständniß der Menschen in der Weise ehren, daß wir nur unsere Ahnung über die Grenze des offenbaren Heilswillens Gottes nach dem Hintergrunde seiner Allwirksamkeit hinüberschweifen lassen, um sie alsbald wieder unter die Gewißheit der Gnade Gottes in Christus zu beugen und weitergehende Fragen dadurch zu unterdrücken. Wir werden das Seligkeitsgefühl auf Grund der offenbaren Gnade Gottes zu der Gewißheit der Folgerichtigkeit seines Handelns überhaupt, auch seines Wirkens auf dem Gebiete der menschlichen Freiheit, vertiefen, um dieselbe in schnellem Flusse aufzuklären und zu normiren an der erkannten Folgerichtigkeit der göttlichen Gnade zu unserem Heile. Die Resignation, die als aufrichtige Scheu und Ehrfurcht vor Gott in diesem Verfahren eingeschlossen ist, trat nun auch Luthern in dem Verhalten des Erasmus zu der Frage vom freien Willen des Menschen und der Allwirksamkeit Gottes entgegen; aber es ist wohl nicht blos die theologische Flauheit des Mannes und seine Verflechtung jenes Gesichtspunktes mit dem offenkundigen Semipelagianismus des römischen Systems gewesen, was Luthern jenes Verfahren als verdächtig und verwerflich erscheinen ließ, sondern daran ist auch ein Fehler Luthers schuldig, nämlich, wie schon gesagt, seine Tendenz darauf, daß dasjenige, was als religiöses Moment giltig sein soll, auch lehrhaft fixirt und ausgeführt werden müsse. Ist der verborgene Wille Gottes Gegenstand für den Glauben, so durfte sich Luther gerade durch die Bereitwilligkeit der menschlichen Vernunft, den absoluten Determinismus des göttlichen Wirkens zuzugeben, davor warnen lassen, die undurchbrechbare Nothwendigkeit der Wirkung aus der Ursache als das Schema des verborgenen Wirkens Gottes anzuerkennen. Mag dieser Grundsatz richtig oder unrichtig sein, so ist seine Behauptung im Verhältniß zu dem verborgenen Willen Gottes contradictio in adjecto. Richtet sich ferner der Glaube auf Unsichtbares, Verborgenes, so liegt eine deutliche Ueberschreitung der in jenem Begriffe enthaltenen Grenze für den Verstand vor, wenn Luther dem Glauben sein eigentliches Object in solchen Aussagen zeigt, welche den Begriffen der Menschen über die in ihren Kreisen geltenden höchsten Normen widersprechen, wenn das Verfahren für Gott als gerecht gelten soll, welches bei einem Menschen ungerecht wäre. Das credo, quia absurdum, kann ebenso sehr Ausdruck einer Ueberhebung wie Ausdruck einer Verzweiflung des Verstandes sein, und bei Luthers Entscheidung über die Gerechtigkeit ist jenes der Fall, weil in dem Begriffe des Verborgenen und für den Glauben Vorbehaltenen an sich kein Grund

für den Unterschied von remotius abscondita (p. 430b) und propius abscondita enthalten ist, der also nur durch den zudringlichen Verstand vorgespiegelt wird. Und wenn die Freiheit des Willens in dem gewöhnlichen zweideutigen, ziellosen Sinne als der eigentliche Name für den verborgenen Gott in Anspruch genommen wird (p. 431b), und wenn demgemäß sowohl gute als böse Wirkungen auf Gott als Ursache zurückgeführt werden, mit welchem Rechte geschieht es, daß Gott in derselben Beziehung das Prädicat des Guten empfängt, das sich doch nur erprobt an dem offenbaren Willen der Gnade, der von dem Zwecke des menschlichen Heiles durchdrungen wird?

Wir sehen also, daß die entgegengesetzten Aussagen über den verborgenen und den offenbaren Gott, welche, indem sie doch von demselben Subject und in derselben Zeit und Beziehung gelten sollen, einen Widerspruch darstellen, und zwar einen Widerspruch, bei dessen zwei Seiten der Verfasser der Schrift gegen Erasmus mit gleich starkem religiösen Interesse verweilt, — durch die doctrinäre Ueberhebung des theologischen Verstandes in der Anwendung auf das Geheimniß des Glaubens herbeigeführt sind. Wie und wodurch ist Luther zu diesem Fehlgriffe gekommen, an welchem sich die römischen Gegner in ihrer Weise bis auf den heutigen Tag ergetzen? Durch die Nachwirkung der nominalistischen Schulbildung auf den Reformator. Denn der verborgene Gott, das Subject der voluntas beneplaciti, namentlich wie Luther denselben bei der Erklärung der Sünde Adams charakterisirt (p. 455b), entspricht in den concreten Attributen vollständig dem Gottesbegriffe der Nominalisten[1]). Namentlich die Aussagen stimmen fast wörtlich mit Biel überein, daß der Wille Gottes in seiner Allwirksamkeit in den Menschen zum Guten wie zum Bösen keinen Grund habe, daß Gott an kein Gesetz gebunden[2]), sondern sein Wille nur darum göttlich sei, weil er die oberste Richtschnur für Alles biete, daß nicht etwas gut und gerecht ist, sofern es Gottes Willen im Voraus bestimmt, sondern sofern es von Gott gewollt ist. Es ist eine willkürliche Interpolation, wenn Harnack (S. 117) den Gedanken so darstellt, daß dabei die Meinung sei, daß Gott an sich und sein Wesen, an seine natürliche Güte gebunden sei, und daß deßhalb Alles, was er will, gut sei. Es würde dies auch für Luther nur eine Phrase gewesen sein, und deshalb ist sie weder direct von ihm ausgesprochen noch indirect angedeutet; denn daß Gott auch in dieser Erhabenheit über unseren Begriff der Gerechtigkeit gut heißt, ist, wie gezeigt worden, für jenes

1) Vgl. den ersten Artikel, besonders S. 63 f.
2) Vgl. die Auslegung von 2 Mos. 9: „Gott ist exlex". Walch III, S. 1214 ff.

Prädicat indifferent. Allerdings entfernt sich Luther da von seinen Lehrmeistern, wo dieselben die gegen die menschliche Freiheit geltende Consequenz der göttlichen Prädestination zu Gunsten der Freiheit und des Verdienstes des Menschen abschwächen; aber dadurch wird der Werth des gemeinsamen Gottesbegriffes für ihn nur modificirt, nicht aber aufgehoben.

Von diesem Ergebniß aus erscheint zunächst der Widerspruch, der sich durch Luthers Schrift de servo arbitrio hindurchzieht, in einem milderen Lichte. Systematisch angesehen, ist ja derselbe nicht blos unerträglich, sondern auch unbegreiflich aus dem Geiste des Urhebers. Wir verstehen ihn jetzt geschichtlich als die Ablagerung zweier ihrem Ursprunge und Werthe nach verschiedenartigen Erkenntnißreihen. Die Lehre vom offenbaren Gott, der durch Christus und die ganze Heilsgeschichte als allgemeiner Wille der Gnade, als Liebe erkannt wird, ist in Hinsicht des leitenden Erkenntnißgrundes wie des resultirenden Hauptbegriffes die neue Theologie der Reformation. Die Lehre vom verborgenen Gotte hat Luther in doctrinärer Verfolgung eines secundären theologischen Momentes mit der Gottesidee der nominalistischen Schule ausgestaltet. So scheint aber Luther als Verfasser dieser Schrift zwei Lagern anzugehören, zwischen zwei Bildungsepochen getheilt zu sein! Harnack (S. 73) weiß zwar, daß Luther in dieser Schrift „den definitiven Bruch mit der scholastischen Theologie, auch in ihrem neuesten und am meisten bestechenden humanistischen Gewande, vollzogen habe"; aber abgesehen von der anziehenden Neuigkeit, daß der Humanismus elegant maskirte Scholastik oder daß Erasmus eigentlich Scholastiker gewesen sei, während man bisher einen ausschließenden Gegensatz zwischen beiden Richtungen giltig dachte, so hat Luther gerade in dieser Schrift nicht nur die scholastische Methode gerühmt, sondern auch Gedankenreihen durchaus scholastischer Art da entwickelt, wo es eigentlich nicht recht war. Derselbe Gelehrte sagt ferner: „Diese gewaltige Schrift zählt zu den großen Thaten des Reformators; sie ist nach dem Charakter des Mannes, nicht aber nach der Schablone eines an sie herangebrachten Schulsystems zu beurtheilen" (S. 178). Ganz wohl, nur fragt es sich, ob der reformatorische Charakter Luthers nicht durch diese Schrift beeinträchtigt wird, die man nicht nach einem Schulsystem zu messen braucht, um zu erkennen, daß zwei widersprechende Gedankenkreise in ihr zusammengeschweißt sind, in Hinsicht welcher wir ermittelt haben, daß der eine reformatorisch, der andere scholastisch und, so zu sagen, vorreformatorisch ist. Ich wäre nun freilich nicht abgeneigt, das von Harnack ausgesprochene Enkomium dieser Schrift mir anzueignen, wenn ich nur wüßte, ob er sich Gründe dafür klar gemacht hat, und daß diese mit den meinigen übereinstimmen. Und

was ist auf diesem Gebiet eine pathetische Erregung ohne ausgesprochene Gründe werth? Also von wissenschaftlicher Schwäche ist die Schrift nicht frei zu sprechen, sonst würde man es der lutherischen Kirche nicht verzeihen können, daß sie diese „große That" außer Wirksamkeit auf sich gesetzt hat. Auch für Luther selbst ist es, so oft er sich auf diese Schrift berufen hat, später bedenklich erschienen, die hauptsächlichen Spitzen der Prädestinationslehre, z. B. die Bewirkung der Sünde Adams durch Gott, wieder auszusprechen. Obgleich er den Hintergrund der Allwirksamkeit Gottes zum Heile der Menschen durch das Evangelium niemals direct aufgegeben hat, so hat er doch die deterministischen Folgerungen nicht mehr in doctrinärer Weise betont[1]). Worin beruht also dennoch die reformatorische Bedeutung der Schrift, trotz ihrer für uns unleugbaren wissenschaftlichen Schwäche? Einmal in der Leidenschaft und der souverainen Sicherheit des Tones, welche beweist, daß Luther auch die contradictio in adjecto nicht scheut, wenn dieselbe als Zeichen der Beschränktheit des menschlichen Wissens auf die Erhabenheit Gottes schließen läßt. Ferner in der unleugbaren Wahrheit, daß der Inhalt des uns verborgenen Willens Gottes deshalb doch nicht indifferent für uns sei, wie Erasmus deducirte, sondern daß auch die Allwirksamkeit Gottes, die hinter seiner besonderen Offenbarung steht, ein zweifelloses religiöses Interesse für uns hat. Endlich aber in dem Geschick, mit welchem Luther die lehrhafte Ausführung dieses Gedankens in dem sichern Gefühl der Popularität desselben ergriffen hat. Trotz des vorsichtigen Semipelagianismus des herrschenden theologischen Systems ist die Stimmung des Volkes seit dem frühen Mittelalter deterministisch und prädestinatianisch gewesen[2]); die antipelagianische Consequenz des absoluten Willens Gottes war also das Verständlichste und Ergreifendste für die Schichten der religiös angeregten und gegen das dogmatisch-hierarchische System der Kirche mißtrauischen Zeitgenossen. Nach dem Maaße des Bedürfnisses dieser war also gerade das Element in Luthers Schrift nicht wirkungslos, welches in seinem ganzen Zuschnitte mittelaltrig und dem neuen theologischen Standpunkte Luthers inadäquat war. Wenn wir etwa urtheilen

1) Vgl. Köstlin II, S. 322. 329.

2) Freidanks Bescheidenheit (Ausg. von W. Grimm, S. 6):

Warum ein Mensche sei verlorn,
Der andre sei zur Gnad' erkorn,
Wer dieses fragt, der thut zu viel.
Gott mag und soll thun, was er will.
Was Gott mit seinen Geschöpfen thut,
Das soll uns alles dünken gut.

dürfen, daß Luther so weit den Schulzwang des Nominalismus durchbrochen hatte, daß er nur noch, so zu sagen, die Eierschale auf dem Haupte trug, so war dieselbe doch für ihn keine wirkungslose Schutz- und Trutzwaffe. Man darf sich nur nicht die Sache so vorstellen, als ob sich die Gedankenreihe des absolutum dei dominium in creaturas in Luthers schulmäßiger Erinnerung petrificirt und nur zufällig als Stein des Anstoßes in die lebendige reformatorische Gedankenbewegung hereingefallen wäre. Jene Gedankenreihe ist vielmehr im lebendigen Bewußtsein Luthers neben dessen neuen und originellen Entdeckungen haften geblieben, weil sie ihm ihre antipelagianische Consequenz aufgeschlossen hatte und in dieser Hinsicht ihren Werth bewährte. Darüber ist ihm selbst die Verschiedenartigkeit dieses Lehrelementes von seinen eigentlichen Grundsätzen der Theologie verborgen geblieben, und der Widerspruch, den wir uns nicht verbergen können, ist ihm nicht klar geworden. Im polemischen Pathos ist sogar die Verknüpfung der beiden heterogenen und sich widersprechenden Gedankenreihen erst recht wirksam geworden für die dem Reformator entgegenschlagenden Herzen der Zeitgenossen. Also die Schrift gegen Erasmus ist eine große That des Reformators Luther, aber ihre wissenschaftliche Schwäche besteht in der Verknüpfung einer alten und einer neuen, einer mittelaltrigen und einer reformatorischen Lehre von Gott.

Die Bedeutung dieser Thatsache und den in ihr enthaltenen wissenschaftlichen Fehler kann man endlich dadurch feststellen, wie weit der Erkenntnißgrund, mit welchem Luther eigentlich und vorsätzlich dem Begriffe von Gott nahe tritt, von den Erkenntnißgründen der mittelaltrigen Theologie abweicht. Diese sind enthalten in den Beweisen für das Dasein Gottes, und es ist im Wesentlichen der causale und der finale Zusammenhang der endlichen Dinge überhaupt, durch welchen auf die letzte Ursache und den höchsten Zweck geschlossen wird, mit deren Gedanken sehr voreilig der Gott des christlichen Glaubens identificirt wird [1]). Der Nominalismus, welcher die Triftigkeit dieser Beweise erschütterte, sich aber weder von ihnen lossagte, noch sie durch einen richtigeren Erkenntnißgrund überbot, welcher ferner zwischen dem zufällig wirkenden göttlichen Willen und der Welt den geordneten Zweckzusammenhang verlor, verzichtete eben dadurch auf die Bereicherung des areopagitischen Gottesbegriffs, welche Thomas aus der Beachtung des Aristotelischen Zweckbegriffs gezogen hatte. Im Nominalismus tritt wieder die kahle Unendlichkeit, Einheit und die der Erkenntniß überlegene Erhabenheit des

1) Vgl. den ersten Artikel, S. 29.

areopagitischen Gottesbegriffs hervor; nur wird die daran angeklebte, also ganz zufällige Vorstellung von der Verursachung der Welt durch Gott dadurch specificirt, daß sie auf den zufällig wirkenden Willen zurückgeführt wird; dieser aber ist von einer blinden Ursache nicht zu unterscheiden, da auch die auf die Welt bezogenen Ideen oder Zweckgedanken Gottes nur Producte seines zufälligen Willens sein sollen. Es ist nun ein vollkommen verschiedenartiges Verfahren, indem Luther die religiöse und theologische Erkenntniß Gottes und seines offenbaren Willens auf Christus gegründet wissen will, so wie derselbe in dem offenkundigen Evangelium gegenwärtig ist und in geordnetem Zusammenhange mit der gesammten Heilsgeschichte, insbesondere in Reciprocität mit dem göttlichen Sittengesetze steht. Durch diesen Erkenntnißgrund wird festgestellt, daß Gott Liebe ist, und hiermit ist etwas unendlich Tieferes ausgesprochen als mit dem aus der areopagitischen Tradition herüberreichenden Prädicate des Guten. Allerdings hat nun Luther durch die Betonung des neuen Erkenntnißgrundes für Gott vielmehr einen Weg eröffnet als das richtige Verfahren in mustergiltiger Weise zum systematischen Abschluß gebracht. Daran hindert ihn unter Anderem der Umstand, daß er religiöses und theologisches Erkennen nicht unterscheidet, und daß er Christus viel mehr in der Form des Dogma und als den Inhalt des Abendmahles sich vergegenwärtigt als in der historisch umgrenzten Bestimmtheit seines Wesens und Wirkens. Insbesondere aber hat er die Fassung der Reciprocität zwischen Christus und dem göttlichen Sittengesetz in die nachher in der lutherischen Dogmatik ausgeprägte Richtung gebracht, daß das Gesetz als der eigentliche Exponent des Verhältnisses Gottes zu den Menschen auch dem Wirken Christi übergeordnet und deshalb der Erlösungswerth seines Gehorsams an dem ewigen Sittengesetz gemessen wurde[1]). Ich lasse hier dahingestellt, ob diese Lehrweise endgiltig befriedigt oder nicht; aber es verdient hervorgehoben zu werden, welcher entscheidende Werth für die Reformation darin liegt, daß Luther in dem Sittengesetze, welches er mit seinem christlichen Inhalt als die allgemeine Norm der sittlichen Weltordnung zu Grunde legt, den ewigen, unwandelbaren Willen Gottes erkennt[2]). Hierin weicht Luther charakteristisch von Occam und Duns ab, welche die gegen jeden einheitlichen Endzweck indifferente Freiheit des göttlichen Willens auch darin bewährten, daß Gott dem Gesetze einen andern, ja den entgegengesetzten Inhalt verleihen

---

1) Vgl. die Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi Jahrb. f. d. Theol. Band V, S. 627 ff.

2) Vgl. die Sammlungen bei Harnack, I, S. 522 ff.

konnte, als den dasselbe behauptet. Aber so wichtig diese Abweichung in praktischer Beziehung ist, so ist sie doch im Vergleich mit dem gemeinsamen wissenschaftlichen Grundsatz über die Maaßlosigkeit des göttlichen Willens nur zufällig. Jene Folgerung konnte jeden Augenblick mit demselben Rechte gezogen werden, mit welchem die Indifferenz des persönlichen Handelns Gottes gegen den menschlichen Maaßstab der Gerechtigkeit behauptet wurde. Die entgegengesetzte Annahme von dem nothwendigen Verhältnisse des Sittengesetzes zu Gottes Willen hat nun zwar in der lutherischen Dogmatik niemals ihre zureichende dialektische Begründung gefunden, und bei Luther selbst ist diese am wenigsten zu suchen, der im Widerspruch damit auch bei der Behauptung blieb, daß Gott wesentlich exlex sei. Allein der sittliche Charakter der aus der Reformation entsprungenen religiösen wie allgemeinen Bildung, auch der kirchlich heterodoxen, ist an die Geltung jenes Grundsatzes gebunden, welcher es verbürgt, daß die Verantwortlichkeit des Einzelnen in directem Verhältnisse zur Verpflichtung auf das allgemeine öffentliche Recht steht. Das Mittelalter aber, auch wo es nicht mit Duns die Zufälligkeit des Inhaltes des göttlichen Gesetzes bekennt, steht mit der allgemeinen Behauptung und Forderung des Verdienstes und des die Pflicht formell überbietenden Verdienstes unter der Linie der sittlichen Weltanschauung der Reformation. Der Dogmatik der lutherischen Kirche ist nun der Erwerb aus dem neuen Verfahren der Gotteserkenntniß, das Luther einschlug, nicht verloren gegangen. Derselbe ist in den soteriologischen Lehren jener Lehrform unverkennbar. Aber der locus von Gottes Wesen und Eigenschaften, auf dem man zunächst die directe Wirkung jener Anregungen Luthers suchen sollte, ist der steinige und unfruchtbare Boden geblieben, auf welchem dieselben nicht Wurzel geschlagen haben. Hier ist während der classischen Zeit der Orthodoxie das Unkraut der areopagitischen Abstraction und der thomistischen Beweise des Daseins Gottes aus dem oberflächlich vorausgesetzten Zusammenhange der Welt herrschend geblieben, und weil in jener Epoche die Dogmatik nie über den Aggregatzustand der loci theologici hinausgekommen ist, auch wenn man ein systema theologicum beabsichtigte, so hat man die Incongruenz der Lehre von Gott mit der vom Heile der Menschen niemals bemerkt.

Die Nachwirkung des Nominalismus auf Luther ist der nach ihm sich nennenden Kirche nur in der Abendmahlslehre erhalten geblieben; in der Lehre von der Prädestination erstreckt sie sich durch Calvin hindurch

auf die reformirte Kirche. Denn Calvin ist in dieser Lehre viel mehr Nachfolger Luthers als Zwingli. Da Schweizer in seinem lehrreichen Werke über die protestantischen Centraldogmen, mit dessen Stoffe wir uns in dieser Aufgabe berühren, mehr auf die Uebereinstimmung dieser Männer als auf die feinen Abweichungen zwischen ihnen geachtet hat, so kann nicht unterlassen werden, die angegebene Thatsache zu beweisen. In absichtlicher und sorgfältiger Behandlung des Gegenstandes entspricht der Schrift Luthers de servo arbitrio Zwinglis sermonis de providentia dei anamnema (1530). Der Gedankengang ist folgender:

(Cap. 1.) Gott wäre nicht das höchste Gut und die höchste Wahrheit, wenn er nicht als der über alle Dinge Mächtige für dieselben sorgte und sie völlig durchschaute. (Cap. 2.) Hierin ist er das Subject der providentia, die sich zur sapientia verhält wie der actus zur potentia. Die providentia Gottes ist die stetige und unveränderliche Leitung aller Dinge. (Cap. 3.) Und zwar greift dieselbe über alle Mittelursachen hinaus, so daß dieselben nicht eigentlich Ursachen heißen dürften, weil kein Ding eigenthümliches Sein hat, sondern alle Dinge ihr Sein aus der göttlichen Quelle haben. Alles, was ist, ist durch Gott, in Gott, und im Grunde göttliches Sein selbst. Gott ist das allgemeine Wesen aller Dinge, wenn auch die Dinge in ihrem bestimmten Sein und ihrer besonderen Art von Gott unterschieden sind. Da aber Sein und Existiren dem (besondern) Leben und Wirken zu Grunde liegen, so ist auch das (besondere) Leben und Wirken der geschaffenen Dinge aus Gott, in welchem sie Wesen und Dasein haben. Und deshalb geschieht in der Welt der Dinge nichts von Ungefähr und zufällig. Sollte es scheinen, als bewegte sich Zwingli in diesen Bestimmungen auf dem Boden causaler Weltbetrachtung und zwar einer solchen mit stark pantheistischer Färbung, so tritt die Teleologie als die beherrschende Form unzweideutig hervor, wo er die göttliche Vorsehung in Anwendung auf die Menschheit setzt. (Cap. 4.) Der Mensch ist als das himmlisch-irdische Doppelwesen geschaffen, um die Welt zu beherrschen und durch die besondere Gemeinschaft mit Gott demselben ähnlich zu werden; er ist geschaffen als das vorausgehende Schattenbild der Gemeinschaft, welche Gott mit der Welt durch die Menschwerdung des Sohnes einzugehen beschlossen hatte. Allerdings begegnet nun Zwingli bei manchen Punkten der Schwierigkeit, die Teleologie durchzuführen oder den göttlichen Zweck in gewissen Thatsachen zu erkennen. Dies ist sogleich der Fall in den beiden Fragen, warum Gott den Menschen als das Doppelwesen geschaffen hat, da dies den Anlaß zum Streite zwischen Fleisch und Geist, den Grund der Friedlosigkeit und des Unglücks in sich schließt, und warum Gott den Geist mit

ewiger Verdammniß bestraft, wenn er von dem Fleische überwunden wird. In der Beantwortung jener Frage zieht er sich auf die Geltung des göttlichen Beliebens zurück, aber es geschieht doch so, daß er seinen Glauben an die Zweckmäßigkeit dieser Fügung durch die Clausel aufrecht erhält, daß Gott nicht Anderes als Gutes und Gerechtes wolle, und er bewährt diesen Glauben durch die Erkenntniß, daß die Stellung des Menschen an der Spitze der Geschöpfe jene gegensätzliche Mischung seines Wesens nothwendig mache, wogegen also die daraus für den Menschen hervorgehenden Schwierigkeiten nicht in Betracht kommen. Die andere Frage nach dem Grunde ewiger Verdammniß löst er dadurch, daß die Ueberwindung des Geistes durch das Fleisch gegen das Gesetz ist und die ewige Strafe die nothwendige Folge der Uebertretung des Gesetzes. Das Gesetz nämlich als Regel unseres Handelns setzt den Menschen ihr doppeltes Ziel, daß sie zur Erkenntniß Gottes geboren und zum Genießen Gottes bestimmt sind. Deßhalb ist die Erziehung durch das Gesetz und die Vorsehung Gottes für die Menschen ein und derselbe göttliche Act. Die ferneren Bestimmungen Zwinglis über das Gesetz entsprechen nun durchaus dem oben bezeichneten Zuge der Reformation, aber zugleich richten sie sich gegen gewisse Folgerungen Luthers aus dem Begriffe des verborgenen Willens Gottes. Das Gesetz als das Gebot Gottes drückt nach Zwingli den Geist und den Willen Gottes aus, es ist sein stetiger Wille, Gott ist derselben Meinung, die er uns vorschreibt. Das Gesetz bürgt uns dafür, daß Gott die Gewaltthätigkeit, die Unbilligkeit, das Unrecht haßt. Denn wenn er nicht so gesinnt wäre, sondern etwas Anderes wollte, als er geböte, so würde er den Vorwurf der Doppelzüngigkeit auf sich laden. Allerdings will nun auch Zwingli nicht, daß der Inhalt unseres Sittengesetzes a priori für Gott als Gesetz gelte, da der Höchste keinen Gesetzgeber über sich hat; aber er lehnt jede absurde Folgerung hieraus mit der Bemerkung ab, daß, was uns Gesetz ist, in Gott Natur und Gesinnung (ingenium) sei (also zugleich frei und nothwendig für ihn).

Diesen so wichtigen Gedanken gilt es nun an der Frage zu erproben (Cap. 5), wie die Weisheit und Güte Gottes, die seine Vorsehung begründen, zu dem Sündenfall und Sündenstande der Menschen sich verhalten, den Gott nicht nur vorhersah, sondern den er selbst herbeigeführt hat. So sehr nun Zwingli in dieser Auffassung der Ursache der Sünde mit Luther übereinstimmt, so weit entfernt sich sein Versuch, Gründe und Zwecke dieser Wirkung Gottes zu ermitteln, von dem Trotze, mit welchem Luther jeden solchen Versuch von dem verborgenen Willen Gottes abwehrt. Der Sündenfall der Menschheit gilt für Zwingli nicht als ein

Beweis des Aufhörens der Güte Gottes, sondern ihrer Geltung und zwar in Hinsicht der Erschaffung wie der Erlösung der Menschen. Erschaffen werden die Menschen, wie schon gesagt ist, mit der Bestimmung, Gott zu erkennen. Seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aber können sie nur aus der Erfahrung des Gegensatzes, der Ungerechtigkeit, erkennen. Da nun Gott diese an sich selbst nicht darstellen kann, so hat er sie an den Menschen herbeigeführt, damit dieselben an diesem Gegentheil die Gerechtigkeit Gottes erkennen. Ebenso erhellt die Zweckmäßigkeit der Sünde als Mittel zur Erlösung. Die Weisheit Gottes aber kommt an den Tag in der untrennbaren Wechselwirkung der ewigen Beschlüsse der Erlösung und der Schöpfung. Denn jene ist nicht später als diese beschlossen worden, sondern wenn der Mensch geschaffen wurde in der Absicht, daß er fallen sollte, so wurde er zugleich in der Absicht seiner Erlösung geschaffen. Alle Räthsel gelöst zu haben, ist sich freilich Zwingli nicht bewußt; er begleitet diese doppelte teleologische Erklärung der Sünde mit der Bemerkung, daß man Gott wegen dieser Anordnung verehren, aber über sie nicht Rechenschaft fordern dürfe. Es war ihm offenbar nicht geheuer bei dem Gedanken, daß doch die Sünde als böses Mittel von den guten Zwecken sehr absteche, denen sie dienen sollte. Diesem Bedenken hat er schon vorher Ausdruck gegeben, unmittelbar nachdem er die Erfahrung der Sünde als nothwendiges Correlat der Erkenntniß der Gerechtigkeit Gottes gerechtfertigt hatte. Und diejenigen Gedanken, mit welchen er diese Verlegenheit zu beseitigen sucht und die deßhalb als Zeichen der Verlegenheit so sehr abweichen von dem ruhigen und sichern Gange seiner teleologischen Betrachtungsweise, sind dieselben Sätze, welche der Trotz Luthers aus dem Schema des verborgenen, zwecklosen Willens Gottes abgeleitet hat! Indem Gott, sagt Zwingli (Cap. 5. 6), die Sünde im Menschen herbeiführt, ist er weder ungerecht, noch begeht er am Menschen ein Unrecht, denn er selbst ist nicht unter dem Gesetz. Gott kann mit seinen Geschöpfen frei schalten, wie der Hausvater mit seinem Eigenthum, wie mit dem Thone der Töpfer. Deshalb sündigt er nicht, indem er das im Menschen wirkt, was für diesen Sünde ist. Aber man darf eben nicht verkennen, unter wie verschiedenen Bedingungen Zwingli und Luther diese Sätze aussprechen. Luther, da er sich einmal getraut, den verborgenen Willen Gottes wenigstens im Allgemeinen zu erkennen, mag derselbe auch im vollen Widerspruche mit dem offenbaren Willen Gottes stehen, ergreift diese Sätze mit voller Absicht als die nothwendigen Folgerungen aus dem dominium absolutum Gottes, der Willkür, welche keinen concreten Endzweck der Weltregierung errathen läßt. Auf Zwinglis Wege lagen diese

Sätze nicht. Ist Gott gut, indem er nichts Anderes will, als er gebietet, indem er die Grundsätze des uns ertheilten Gesetzes in seiner Gesinnung hegt, indem er auch die Sünde seiner providentiellen Leitung der Menschen unterordnet, so ist es ein flagranter Widerspruch dagegen, wenn Gott in der angegebenen Weise vom Gesetze frei gestellt wird. Was Zwingli von Gott aussagt, das Recht der sittlichen Maaßlosigkeit seines Handelns, ist nichts Besseres oder Wahreres als das, was seinem Gedankengang direct entsprochen hätte, daß für Gott das Mittel durch den Zweck gerechtfertigt werde. In dieser Richtung liegt auch die feine Weise, in welcher er Gott, sofern er einen Menschen zum Verbrechen antreibt, doch von der Schuld desselben entlastet. Er sagt (Cap. 6), daß Gott, indem er zum Verbrechen antreibe, zugleich den Richter zu dessen Bestrafung in Bewegung setze. Wenn also im Zusammenhange der göttlichen Providenz die Ausübung der Gerechtigkeit über den Verbrecher als der weitergehende Zweck erscheint, so muß die Hervorbringung des Verbrechens durch Gott nach diesem weitergehenden Zwecke beurtheilt werden. Hat er nun nicht diesen Gedanken, sondern jenen gewählt, ohne Zweifel in dem Gefühle für den gangbaren Geschmack, so ergiebt sich doch aus dem Allem, daß diese Uebereinstimmung Zwinglis mit Luther, verglichen mit der wissenschaftlichen Absicht des Mannes, etwas Zufälliges ist. Denn auch darin weicht er von Luthers Gedankenbildung ab, daß er nicht (Cap. 6) Beseligung und Verdammniß der Einzelnen in gleichstehender Weise von dem nackten Willen Gottes ableitet. Freilich definirt er die electio als libera divinae voluntatis de beandis constitutio, aber indem er damit die Bedingtheit durch menschliche Freiheit oder Verdienst ausschließt und ferner nicht leugnen will, daß Gottes Weisheit und Gnade dabei concurriren, so besteht er darauf, daß die Erwählung Wirkung des göttlichen Willens ist, um dadurch jede Frage nach dem Grunde der Erwählung oder dem Rechte des einzelnen eligendus abzuschneiden. Hingegen die Verwerfung vindicirt er dem göttlichen Willen aus dem Zwecke, quo justitiae exempla fiant. Denn der verdammliche Ausgang der Sünde des Einzelnen gehört, wie die Sünde überhaupt, in die zweckmäßige Weltordnung, daß durch die Ungerechtigkeit der Menschen die Gerechtigkeit Gottes zur Erfahrung gebracht werde. Nur ist zu beachten, daß in diesem Falle das, was für Gott gerecht ist, indirect in der Strafe erkennbar, in dem Maaße von Uebel, das der menschlichen Ungerechtigkeit entspricht, während Zwingli nicht von vorn herein und nicht ausschließlich an die göttliche Strafgerechtigkeit denkt, indem er die Sünde zu dem Zweck angeordnet sein läßt, daß die Menschen an dem Gegensatze zu ihr das Gerechte erkennen.

Diese Theorie Zwinglis, in welcher die Sünde teleologisch aus Gott erklärt, in welcher die electio als die Spitze der providentia dargestellt und die reprobatio dem Zwecke der electio als Mittel untergeordnet wird, ist durchaus nicht Gemeingut der reformirten Lehrbildung geworden[1]). Daß Calvin keineswegs solidarisch für Zwingli eintritt, ist schon äußerlich daran zu erkennen, daß die Lehren von der Providenz Gottes und von seiner doppelten Prädestination in keinem directen Zusammenhange mit einander von ihm dargestellt werden. In der Institutio christianae religionis (1559) bildet die Lehre de providentia den Abschluß der Lehre von Gott (Lib. I, cap. 16—18) und dient als Grundlage der Lehre von der Erlösung; die Lehre von der electio, qua deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit (Lib. III, cap. 21—23), tritt als Anhang der Lehre von der Erlösung auf. Im Consensus Genevensis (1552) hat Calvin die Lehre von der doppelten Prädestination vor der von der Providenz entwickelt. Dem entspricht die innere Unabhängigkeit jener von dieser, welche bei Zwingli gar nicht stattfindet. Wir verfolgen beide Lehren in ihrer absichtlichsten und reifsten Gestalt in der Institutio. — Die Vorsehung Gottes ist der in sich stetige, unveränderliche, über alles Einzelne mächtige, durch alle Mittelursachen hindurchgehende Act Gottes, welcher alles Einzelne, auch die Willensbeschlüsse der Menschen, dadurch in der allgemeinen Ordnung hält, daß er es auf den ihm bestimmten Zweck hinausführt. Die Welt als Natur ist im Allgemeinen auf den Zweck der Menschheit hin geschaffen; in dem Kreise dieser richtet sich die göttliche Fürsorge und Vorsehung insbesondere auf die Leitung der Gemeinde Christi. Allerdings bleiben uns nun in unzähligen Fällen die Zweckbestimmungen der einzelnen Ereignisse verborgen, aber indem wir voraussetzen, daß dieselben für Gott gegenwärtig und daß sie in seinem Willen auf die richtigste Weise und nach dem Maaßstabe der höchsten Gerechtigkeit gegründet sind, so sind wir zur demüthigen, bescheidenen Verehrung seiner uns verborgenen Rathschlüsse verpflichtet. Was aber das causale Verhältniß der göttlichen Allwirksamkeit zu dem Wesen und Wirken des Menschen betrifft, so wird durch die Geltung seiner ewigen Beschlüsse nicht ausgeschlossen, daß wir nach unseren bewußten Zwecken unser Leben einrichten. Denn diese Form der Freithätigkeit gehört zu unserem Wesen, und unsere

---

1) Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, I, S. 421, hat auch durch die Sätze anderer Dogmatiker, welche er dem Auszuge aus Zwinglis de providentia dei cap. 5 hinzufügt, die von ihm gehegte entgegengesetzte Meinung keineswegs bewiesen.

Klugheit oder Unklugheit sind als Mittel der göttlichen Zwecksetzungen in seinen Beschlüssen vorgesehen. Also wirkt Gott nach seinem Rathschlusse auch im bösen Willen der Menschen, da dieselben, auch wo sie sich frei entschließen, nichts ohne Gottes geheime Lenkung vornehmen, und es ist eine unstatthafte Distinction, für die Freiheit des Menschen die Wirkung Gottes in eine Gestattung abzuschwächen. „Aber indem die Menschen böse handeln, so dienen sie der gerechten Anordnung Gottes, da er, nach der unermeßlichen Größe seiner Weisheit, zum gut Handeln böse Werkzeuge zu gebrauchen gut und richtig versteht" (I, 17, 5). Wir bemerken hier die Abweichung Calvins von Zwingli. Calvin scheut sich nicht, den Satz auszusprechen, den wir behauptet zu sehen erwarteten, indem Zwingli aussprach, daß Gott die Sünde überhaupt bewirkt habe, um die Erkenntniß des Gerechten und um das Erlösungsheil möglich zu machen, den Satz, daß Gott berechtigt sei, böse Mittel zu guten Zwecken zu wählen. Allein Calvin scheut sich, unter dem Schutze dieses teleologischen Gesichtspunktes die Sünde überhaupt, auch ihre Entstehung im Menschengeschlechte, auf Gottes Bewirkung zurückzuführen, er beschränkt seinen Ausspruch auf die Beurtheilung der nun einmal bei den Menschen vorhandenen Sünde. Ueber der gleichartigen Scheu beider Männer darf man freilich die gleichartige Kühnheit in ihren Behauptungen nicht verkennen. Nur wird sich zeigen, daß, da dieselbe bei Calvin nicht so tief gegründet ist und nicht so weit reicht wie bei Zwingli, die Uebereinstimmung zwischen Beiden früher ihre Grenze findet, als gewöhnlich angenommen wird.

Calvin hatte jenen Satz über die Zweckmäßigkeit der menschlichen bösen Handlungen zum guten Zweck Gottes ausgesprochen, indem er die Einwendung gegen Gottes Wirksamkeit in den Bösen zurückwies, daß dann die Bösen schuld- und straflos sein müßten, da sie doch Gottes Willen gehorchten. Er hatte (I, 17, 5) geantwortet, daß der Gehorsam der Menschen sich nach dem offenbaren Willen Gottes zu richten habe, nach dem Gesetze, welches die bösen Handlungen als straffällig darstellt. Dies begründet nun aber die andere Einwendung (18, 3), daß man Gott nicht zwei Willen entgegengesetzten Inhaltes beimessen dürfe. Luther hat diesen Satz als Grundsatz auf sich genommen, Calvin hingegen weist ihn mit der Behauptung zurück, daß der Wille Gottes in sich einfach und identisch sei, nur uns als vielfach erscheine, weil es über unseren Verstand gehe, zu begreifen, wie Gott dasselbe auf verschiedene Weise wolle und wiederum nicht wolle. Aus der Voraussetzung des einen Willen Gottes folgern nun aber dennoch die Gegner, daß, indem Gott sich der Bösen bedient und ihnen ihre Leidenschaften und Entschlüsse ein-

flößt, er die Schuld ihrer Verbrechen auf sich nehme. Dem entgegnet Calvin, daß man den Willen und das Gesetz Gottes fälschlich vermische, die also vielmehr in Gegensatz treten, da jener die Sünde in den Menschen wirkt, dieses die Sünde den Menschen verbietet. Scheint nun hierin eine Zwickmühle eröffnet zu sein, welche nur ein end- und zielloses Hin- und Herreden, aber keine brauchbare Entscheidung möglich macht, so kommt Calvin am Schlusse der ganzen Darstellung (18, 4) auf jenen Grundsatz zurück und belegt durch Beispiele aus dem Alten Testamente; daß, indem sich Gott der Sünden gewisser Menschen zu seinen heilsamen Zwecken bedient, er doch darum jene nicht ihrer Strafe entzieht.

Jedoch, weil Calvin es unterläßt, diese göttliche Teleologie auch auf den Ursprung und den allgemeinen Bestand der Sünde auszudehnen, weil er es ferner unterläßt, außer der Weisheit Gottes auch die Güte desselben in dieser Ordnung festzustellen, deshalb verliert er die Spur Zwinglis und lenkt in der besonderen Lehre von der Prädestination und Reprobation im Wesentlichen auf Luthers Betrachtungsweise und auf dessen Begriff von dem an keinen erkennbaren concreten Endzweck sich bindenden Willen Gottes zurück. — Auf die Frage nach der Prädestination tritt Calvin bekanntlich erst im Zusammenhange der Heilsordnung ein, indem er erwägt, daß dieselbe theils nicht auf alle Menschen durch die Verkündigung des Evangeliums angewendet wird, theils nicht an allen Hörern desselben zum Heile ausschlägt (III, 21, 1). Indem er diese Thatsachen nach dem Grundsatze der Allwirksamkeit Gottes als Wirkungen Gottes auf die ewigen Beschlüsse desselben zurückführt, ist er sich bewußt, den verborgenen Willen Gottes soweit zu enthüllen, als ihn die Offenbarung in der heiligen Schrift dazu anleitet, und findet sich dazu verpflichtet, da die Gläubigen auch auf diesen Unterricht Anspruch haben. „Die Prädestination ist nun der ewige Beschluß Gottes, durch welchen er feststellt, was aus jedem Menschen werden soll, indem den Einen das ewige Leben, den Anderen die ewige Verdammniß vorherbestimmt wird" (21, 5). Dieser Beschluß verhält sich aber doch zu den beiden Gruppen, wie es scheint, nicht auf gleiche Weise. Denn in Hinsicht der Erwählten ist er der Ausdruck der völlig freien Gnade, die durch kein Verdienst im Menschen bedingt ist, in Hinsicht der Verworfenen aber ist er Ausdruck des gerechten und tadellosen, wenn auch unbegreiflichen Gerichtes Gottes. Allein beide Beziehungen treffen wieder zusammen in dem Zwecke, daß sowohl die Verworfenen wie die Erwählten in logischer Coordination zur Offenbarung der göttlichen Ehre dienen.

Vergleichen wir diese Sätze mit denen Luthers, so überwiegt die Uebereinstimmung zwischen Beiden den Werth der Abweichungen. Es

entspricht durchaus der Trennung zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Willen Gottes, daß Calvin erst die christliche Lehre von der Vorsehung Gottes unter dem Gesichtspunkte des offenbaren allgemeinen Heilszweckes abgehandelt hat und danach die Lehre von der doppelten Prädestination entwickelt, ohne diese den teleologischen Gesichtspunkten jener unterzuordnen. Hatte Luther diesen allgemeinen Inhalt des verborgenen göttlichen Willens als ein Erkenntnißinteresse für den christlichen Glauben in Anspruch genommen und demgemäß auch Schriftbeweis dafür geliefert, so ist bei Calvin nur der umgekehrte Ausdruck der unumgänglichen Reciprocität zwischen dem evangelischen Glauben und der Autorität der heiligen Schrift als Grund für die Lehre angegeben[1]). Auch die Beziehung der Gnade auf die Erwählten und der Gerechtigkeit Gottes auf die Verworfenen entspricht wenigstens der Schlußformel Luthers (p. 480 b, s. ob. S. 81), und sofern Calvins Urtheil eigenthümlich modificirt ist, wird sich doch zeigen, daß dadurch seine schlüßliche Uebereinstimmung mit Luther nicht ausgeschlossen wird. Nur der teleologische Schlußsatz, daß beide Classen von Menschen auf die Ehre Gottes abzwecken, findet nichts Analoges bei Luther, der in diesem Zusammenhange sich aller teleologischen Ausdrücke enthält. Hierin scheint sich vielmehr Calvin der Betrachtungsweise Zwinglis zu nähern. Denn dieser erkennt als Zweck der Reprobation, quo justitiae exempla fiant (s. ob. S. 93), und Beide scheinen daran zu denken, daß die Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit an den Verworfenen die richtige Erkenntniß von Gott erwecken soll, in welcher seine Ehre besteht. Jedoch ist zunächst der Hintergrund dieses Gedankens bei beiden Männern verschieden. Denn da Zwingli die gesammte Existenz der Sünde dem Zwecke der sittlichen Bildung und der Erlösung der Menschheit unterordnet, so hat die Bethätigung der göttlichen Strafgerechtigkeit an den Verworfenen den Werth einer Genugthuung für die Ehre Gottes nur, sofern sie zugleich als Mittel zur Förderung des Heiles der Erlösten dient. Allein diese Zusammenfassung des Heilszweckes an den Menschen mit der Ehre Gottes liegt in der Darstellung der Institutio außer dem Gesichtskreise Calvins. Dafür bürgt der Umstand, daß er mit Luther die Election und die Reprobation als Wirkungen Gottes coordinirt, indem er sie als Mittel

1) Indessen soll nicht verhehlt werden, daß diese Haltung Calvins im Unterschiede von Luther den theologischen Epigonen der Reformation verräth, der die heilige Schrift in erster Linie als Gesetzbuch für die Lehre behandelt. Durch diese Methode allein bindet sich der durch Calvin beherrschte Zweig der Kirche an die Prädestinationslehre, welche, wie sich zeigen wird, für die reformirte Kirche nicht die Bedeutung des theologischen Principes behauptet.

der Ehre Gottes auffaßt, während Zwingli, indem er die Sünde überhaupt als Mittel der Erlösung denkt, auch die Reprobation, d. h. die von Gott ausgehende Bewirkung des endgiltigen Sündenstandes Einzelner, dem Interesse der Erlösungsgemeinde unterordnet, sofern deren Erkenntniß des göttlich Gerechten durch die Wahrnehmung der Strafgerechtigkeit Gottes an den Verworfenen gefördert werden soll.

Freilich könnte man nun aus einer Tendenz, beide Männer in Einklang zu setzen, vielleicht so urtheilen: Calvin habe ja doch die Fürsorge für die Erlösungsgemeinde als den höchsten Zweck der Vorsehung Gottes hingestellt; solle nun die Reprobation Einzelner zum Erweise der Ehre Gottes dienen, so vollziehe sich dieselbe gemäß dem Begriffe der Ehre nothwendig in der Anerkennung der christlichen Gemeinde, daß Gott auch im wirksamen Acte der Reprobation gerecht sei, also diene auch im Sinne Calvins die Reprobation dem Zwecke der Erlösung der Erwählten. Zur Unterstützung dieser Auskunft dürfte man sich darauf berufen, daß Calvin in dem Consensus Genevensis[1]) deutlich in der Richtung auf diesen Gedanken begriffen ist. Hier wird der Gedanke der göttlichen Providenz in der bekannten Weise teleologisch und causal entwickelt und ihm auch die menschlichen Sünden als Mittel zu guten Zwecken, z. B. zur Bestrafung anderer Sünden und zur Erprobung der Frommen, untergeordnet. Indem also diese Erkenntniß durch den Grundsatz beherrscht ist, nihil nisi optima ratione facere deum (p. 305), so erhebt sich Calvin in diesem Zusammenhange zu der Behauptung, der wir eben in der Institutio nicht begegnen, die endgiltige (infralapsarische) Bestimmung von Sündern zu Gefäßen des göttlichen Zornes beruhe darauf, daß sie in utilitatem nascuntur electorum (p. 304). Kann man dies anders verstehen als so, daß die Erkenntniß der ewigen Reprobation Anderer den Erwählten zu stärkerer Gewißheit ihres Heiles gereiche? Und würde nicht in dieser Weise die von den Erwählten anerkannte Allmacht und Gerechtigkeit Gottes als seine volle Ehre erscheinen? Jedoch sind wir verpflichtet, in dieser Hinsicht die äußerste Zurückhaltung zu üben, um nicht dem Reformator Gedanken beizumessen, die er positiv nicht ausgesprochen hat. Nun ist ja im Consensus Genevensis die Thatsache die, daß Calvin im Zusammenhange der Lehre von der providentia, unter dem Gesichtspunkte, daß die Gemeinde der Erwählten der besonderste Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist, den Anlauf dazu macht, auch den Bestand der Reprobirten dem Zwecke der Erwählten

1) Bei Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, p. 218—310.

unterzuordnen. Aber die Erklärung dieses Gedankens in der oben vorgeschlagenen Fassung hat Calvin, obgleich sie so nahe liegt und keine andere als möglich erscheint, nicht ausgesprochen. Noch weniger hat er in der Institutio die durch weite räumliche Entfernung getrennten Gedanken, daß die Providenz sich besonders der Gemeinde der Erwählten widme und daß die doppelte Prädestination der Ehre Gottes diene, auch nur mit einem Worte in die Beziehung zu einander gesetzt, welche möglich ist, wenn man den Begriff der Ehre streng faßt als den sittlichen Werth einer Person, sofern er durch das Urtheil Anderer bezeugt und festgestellt wird. Wie nun dieser zur Vereinigung der Ansichten Zwinglis und Calvins unumgänglich nothwendige Mittelbegriff dem Verfasser der Institutio fern geblieben ist, so fehlen auch in dem Consensus Genevensis alle Erläuterungen, welche als Fäden dienen könnten, um die ausgesprochene Bestimmung der Reprobirten zum Vortheil der Erwählten in den Sinn Zwinglis hinüberzuziehen. Der Anlauf in dieser Richtung, den Calvin 1552 gemacht hat, erscheint vielmehr um so bedeutungsloser, als demselben in der letzten Ausarbeitung der Institutio nichts Gleichlautendes entspricht. In der diesem Werke angehörenden Lehre von der Providenz wird keine vorschauende Rücksicht auf die doppelte Prädestination genommen. In dieser Lehre wiederum fehlt jede Anknüpfung und Unterordnung unter die Lehre von der Providenz. Beide verhalten sich soweit gleichgiltig gegen einander, als nicht in beiden der Gedanke der causalen Allwirksamkeit Gottes durchgeführt ist. Nicht blos erklärt Calvin in der Lehre von der Prädestination, daß die allgemeine Sündhaftigkeit keinen erkennbaren Zweck habe, sondern nur abgeleitet werden könne aus divinae voluntatis arbitrium, cujus causa in ipso sit abscondita (III, 23, 4), sondern er kennt auch nicht einmal mehr die früher behauptete providentielle Verwendung der einzelnen Sünde zu einem guten Zwecke in der Welt. Nur auf Gott zweckt auch die Sünde ab, deus omnia propter semetipsum condidit, impium quoque ad diem malum (23, 6). Demgemäß bedeutet nun auch die coordinirte Bestimmung der Erwählung und der Verwerfung zur Ehre Gottes, wie der Zusammenhang (22, 11) ausweist, nicht mehr und nicht weniger, als daß bei diesen beiden entgegengesetzten Wirkungen Gottes sein nackter, formaler Selbstzweck den Bestand hat, der ihm als einem Momente des Willens überhaupt zweifellos zukommt, wodurch aber ein concretes Motiv des Willens nicht verbürgt, sondern vielmehr ausgeschlossen ist.

Die Willkür Gottes in der doppelten coordinirten Prädestination ist also durch die Unterordnung derselben unter die Ehre Gottes nichts weniger als beseitigt. Denn willkürlich ist der Wille, der keinen concreten

Endzweck erkennen läßt, der vielmehr seinen in sich verschlossenen Selbstzweck durch die entgegengesetzten Mittel, hier Election und Reprobation, befriedigt. Die teleologische Pointe des Selbstzweckes Gottes in der Deutung der doppelten Prädestination bedeutet also in Wirklichkeit für Calvin keine Annäherung an Zwinglis Lehrweise, sondern drückt nur in gesteigerter Schärfe aus, daß Calvin die doppelseitige Prädestination der Menschen auf Luthers Begriff von der grundlosen Willkür Gottes begründet.

Indem er nämlich ausgesprochen hat, daß die Reprobation auf die Ehre Gottes abzweckt (22, 11), so bedeutet das doch nur, daß allein das arbitrium Gottes die Ursache seines Erbarmens wie seines Verstockens ist (Röm. 9, 18). „Also wenn wir keinen Grund angeben können, warum er die Seinen des Erbarmens würdigt, als weil es ihm so gefällt, so werden wir auch in den Anderen, die verworfen werden sollen, nichts haben als seinen Willen. Denn wenn es heißt, daß Gott entweder verhärtet oder mit Erbarmen begleitet, wen er will, so sollen die Menschen keinen Grund dafür suchen, wenn nicht den göttlichen Willen." Den vollen Sinn dieses Gedankens entwickelt Calvin in der Widerlegung verschiedener Einwendungen. Die erste und entscheidende (23, 11) ist so formulirt: mit welchem Rechte Gott seinen Geschöpfen zürnt, die ihn nicht beleidigt haben; denn daß er nur, wie es ihm gefällt, welche dem Verderben weiht, entspricht mehr der Leidenschaft des Tyrannen als dem gesetzmäßigen Urtheile des Richters. Darauf antwortet er: „Wenn Gott irgend einen Grund hat, so folgt daraus nothwendig, daß ihm etwas vorhergeht, an das er gleichsam gebunden ist; dieß aber sich einzubilden ist Unrecht. Denn so sehr ist der Wille Gottes die höchste Regel der Gerechtigkeit, daß, was er irgend will, darum, weil er es will, für gerecht gehalten werden muß. — Dennoch hegen wir nicht die Erdichtung einer absoluten Machtvollkommenheit, was profan und verwerflich wäre; wir bilden uns nicht ein, daß Gott exlex sei, da er für sich selbst Gesetz ist. Denn des Gesetzes bedürfen die Menschen, die an Begierde leiden; Gottes Wille ist aber nicht nur von jedem Fehler frei, sondern das höchste Maaß der Vollkommenheit, ja das Gesetz aller Gesetze." Calvin hätte des Aufgebotes dieser Sätze nicht beburft, wenn es ihm Ernst wäre mit der infralapsarischen Ausrede (23, 3), daß Gott den als sündig vorgestellten Menschen, welche er, mit dem Attribute der Erbsünde behaftet, zum Objecte seiner Erwählung oder Verwerfung machen würde, nichts schuldig sei. Allein er erinnert sogleich daran, daß alle Nachkommen Adams durch Gottes unergründliche Willensbestimmung in die Erbsünde gefallen sind (23, 4), und spricht daher, wie Luther, aus, daß Adam selbst zu Falle gekommen ist, weil es Gott so für zweckmäßig hielt;

„warum er so urtheilte, ist uns verborgen. Nur so viel ist sicher, daß er es für zweckmäßig hielt für die Ehre seines Namens, das heißt zum Beweise seiner Gerechtigkeit. Es fällt also der Mensch, indem Gottes Vorsehung es so ordnet; aber durch seinen eigenen Fehler fällt er" (23, 8). Daß diese Anordnung der ersten Sünde durch Gott deren Schuld nicht ausschließt, entspricht durchaus der Regel (I, 17, 4), daß die ewige Vorsehung Gottes die Wirklichkeit und Eigenthümlichkeit des menschlichen Entschließens nicht aufhebt. Daß aber jene Fügung zum Beweise der Gerechtigkeit oder Ehre Gottes diene, stützt sich auf die Behauptung, daß das Sittengesetz nicht giltiges Maaß für Gottes Handeln ist, daß er, auch im Widerspruch mit unserem Sittengesetze, stets gerecht ist, und dieser Satz beruht darauf, daß die Idee Gottes aufgehoben würde, wenn man ihn an die Geltung des Sittengesetzes gebunden achtete. Trotzdem leugnet hier Calvin, daß Gott exlex sei. Er trennt sich hierin von Luther und behauptet den Satz Zwinglis, daß Gott sibi ipsi lex est. Er lehnt es ab, das commentum absolutae potentiae für Gott geltend zu machen, quod, sicuti profanum est, ita merito detestabile nobis esse debet. Ebenso verwirft er in dem Consensus Genevensis (p. 305. 306) — im Zusammenhange mit jenem Grundsatze (s. ob. S. 98 f.), daß Gott nichts ohne den besten Grund wirke, und mit dessen Anwendung auf die Bestimmung der Verworfenen zum Vortheile der Erwählten — das papistische Dogma der Sorbonne (?) von der potentia absoluta dei. Er erklärt, daß man die Macht Gottes nicht von seiner Gerechtigkeit trennen dürfe, daß Gottes Handeln nicht deshalb tadellos sei, weil er vom Gesetze unabhängig ist, da er sich selbst Gesetz ist. Man erkennt aus diesen übereinstimmenden Aussprüchen, daß Calvin die Gefahr der Annahme Luthers von der Gesetzlosigkeit Gottes für den ethischen Charakter des Gottesbegriffes wohl erkannte, und daß es ihm ein ernstliches Anliegen war, den nominalistischen Gottesbegriff zu vermeiden. Aber dieß ist ihm in der Construction der Prädestinationslehre eben doch nicht gelungen. Denn er bleibt der Zwinglischen Deutung des Satzes, daß Gott sich selbst Gesetz sei, fern; und doch hat dieser Satz nur dann einen wirklichen Sinn, wenn man ihn mit Zwingli dahin versteht, daß die stetige Gesinnung des Guten Gott nothwendig in einer für uns erkennbaren und deshalb der Aneignung fähigen Richtung bestimmt. Daß hingegen Calvin in der gleichlautenden Behauptung nur ein leeres und folgeloses Wort gesprochen hat, erprobt sich daran, daß er in der Institutio hinzufügt, der Begriff des Gesetzes sei nur da anwendbar, wo es, wie bei den Menschen, Leidenschaften gegenübergestellt ist. Denn daraus folgt als umgekehrte Wahrheit für Gott, daß derselbe in jeder Hinsicht außer Be-

ziehung zum Begriffe Gesetz stehe. Ueberdieß kann ein Verhalten Gottes zu sich, das dem Begriffe des Gesetzes auch nur analog wäre, als werthvolle Erkenntniß nicht ausgesprochen werden, wenn man nicht einen stetigen Grund für sein Handeln zuläßt und nicht eine Richtung seiner Selbstbestimmung zum concreten Endzweck der Weltleitung für erkennbar hält. Dies ist freilich der Fall in Calvins Lehre von der Providenz. Allein wo dies Alles, wie in der Lehre von der doppelten Prädestination, absichtlich abgewiesen ist, kann man sich gar nichts bei den Worten denken, daß Gott sich selbst Gesetz sei. Vielmehr wenn Gott ohne einen für uns erkennbaren Grund die gleichgestellten Menschen theils verwirft, theils beseligt, so ist es unter diesen Umständen eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung, daß Gott in einem uns verständlichen Sinne gerecht sei. Vielmehr ist trotz des Widerstrebens von Calvin zu urtheilen, daß der diese Lehre beherrschende Gottesbegriff auf die nominalistische potentia absoluta hinauskommt.

Von hier aus ist man im Stande, die verschiedene Stellung der Reformatoren zu der Lehre von der (doppelten) Prädestination und das Maaß ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung oder Abweichung in derselben zu bestimmen. Schweizer[1]) urtheilt hierüber so, daß Luther die centralen Dogmen von der Unfreiheit des Willens und der absoluten Prädestination als Grundlagen der Reformation im vorherrschenden Interesse des verknechteten Willens aufgestellt, daß Zwingli sie unter dem Gesichtspunkt absoluter Gottheit und Vorsehung entwickelt, daß Calvin den ganzen Lehrbegriff vollendet habe, geleitet von der Idee der ewigen Rathschlüsse. Diesen Aufstellungen vermag ich mich nur zum kleineren Theile und nur in sehr bedingter Weise anzuschließen. Beachtet man Luthers Schrift gegen Erasmus im Vergleich mit den von Köstlin und Harnack nachgewiesenen Aeußerungen Luthers aus der vorhergehenden Zeit, so ist es zweifellos, daß es ihm 1525 nicht blos auf den unfreien Willen, sondern auch auf die ewige Erwählung oder Verwerfung der Einzelnen ankam. Beachtet man jedoch das Gewicht, welches schon in jener Schrift der Inhalt des in Christus offenbaren Gnadenwillens Gottes behauptet, und dazu das später herrschende Stillschweigen über die Methode der Erwählung und Verwerfung, so ergiebt sich, daß für Luther die Centraldogmen in den Ideen der Unfreiheit der Menschen zum Guten und der Fülle der Gnadenoffenbarung Gottes in Christus bestehen. Für Zwingli ist ebenfalls nicht die Lehre von der Prädestination der Einzelnen die Hauptlehre, vielmehr die Lehre von der causal allwirksamen, auf den

1) Centraldogmen I, S. 57.

Zweck der Erlösung der Menschen abzielenden Providenz Gottes, in welcher es gegründet ist, daß die Reprobation ein Mittel für die Gotteserkenntniß der Erwählten liefert, wie die Sünde überhaupt ein Mittel für die richtige Erkenntniß Gottes und für die Erlösung ist. Bei Calvin ist die Stammlehre wieder nur die von Gottes Allwirksamkeit durchdrungene, auf die Gemeinde der Erwählten gerichtete Providenz, welche als den durchgehenden Gottesbegriff die allgemeine Güte, Gnade, Liebe voraussetzt. Hiernach sind nun auch die folgenden Lehren von dem Gesetze und der Erlösung bemessen, von dem Gesetze als dem für Gott nothwendigen Maaßstabe des menschlichen Handelns, an dessen Execution Gott durch sein Wesen gebunden ist, indem er die Sünde straft oder bei der Erlösung durch Christus eine Befriedigung seiner Gerechtigkeit durchsetzt. Diese Lehren würden ganz anders ausgefallen sein, wenn es richtig wäre, daß Calvin den Lehrbegriff unter der Leitung durch die Idee der ewigen Rathschlüsse, d. h. der doppelten Prädestination, ausgebildet hätte. Denn in der Consequenz des Gottesbegriffes, welcher *diese* Lehre beherrscht, würde Calvin nur zu einer dem Duns Scotus entsprechenden Lehre von Gesetz und Erlösung gelangt sein. Da dieß nicht der Fall ist, so beherrscht die Prädestinationslehre nicht Calvins System, sondern ist ein für ihn wegen der Autorität des Paulus immerhin sehr wichtiges Anhängsel seiner Lehre von der Erlösung. Sie behauptet eine nahe Analogie zu seiner Stammlehre von der Providenz durch den auf beide Gebiete angewandten Begriff der causalen Allwirksamkeit Gottes. Allein es würde ein nicht geringer Fehler sein, wenn man deshalb übersähe, daß beiden Gedankenreihen zwei unvereinbare Gottesbegriffe zu Grunde liegen. Und während Calvin mit seiner Lehre von der Providenz und mit der Stellung, die er derselben im System einräumt, als der Nachfolger Zwinglis dasteht, so lehnt er sich mit der Stellung, die er der Prädestinationslehre gewährt, in demselben Maaße an Luther an, als er es unterläßt, sie mit Zwingli in die Lehre von der Providenz einzugliedern. Denn der Abstand und die Indifferenz zwischen den beiden Lehren bei Calvin ist das gleiche Verhältniß, welches zwischen dem Inhalte des verborgenen und des offenbaren Willens Gottes bei Luther obwaltet. Trotz der wiederholten Vertheidigungen, welche Calvin der Prädestinationslehre gewidmet hat, ist sie für *seinen Lehrbegriff*, ebenso wie für Luthers Theologie im Ganzen, eine Lehre secundären Werthes wegen des dazu verwendeten Gottesbegriffes, dessen Wirkung nicht über die Grenze dieser Lehre hinausreicht. Der Abstand zwischen Calvins und Luthers Theologie, namentlich in den Lehren von der Person Christi und von den Sacramenten, gründet sich nur darauf, daß Calvin mit Zwingli den

causalen Einschlag der Allwirksamkeit Gottes durch die Reihe seiner providentiellen Zwecke, also auch seiner Mittel zur Erlösung, hindurch in der Form geltend macht, daß die oberste Ursache die Mittelursachen an Fülle überbietet, während Luther auf dem Höhepunkte der zweckvollen Weltleitung durch Gott in der Person Christi die Fülle der göttlichen Wesensoffenbarung als den allgemeingiltigen Maaßstab der Wahrheit und des Heiles ergreift, dessen Glanz ihn gegen das positive Gewicht der göttlichen Allwirksamkeit gleichgiltig macht und dessen vollen Werth er durch seine Deutung der Sacramente zu verbürgen sich gedrungen fand.

Was Schweizer von Calvin behauptet, daß er den ganzen Lehrbegriff von der Idee der ewigen Rathschlüsse abhängig gemacht habe, das wird erst von Beza und dessen orthodoxen Nachfolgern versucht. Dies geschah so, daß man den Gedanken von der doppelten Prädestination in die Lehre von der Providenz hineinarbeitete [1]). Gelang dieser Versuch, so mußte die Teleologie des Systems dem Gedanken der willkürlichen Macht Gottes aufgeopfert werden. Aber hierzu kam es nicht. Auch diese Epigonen Calvins halten in der Lehre von dem Gesetz und der Erlösung an dem reformatorischen Charakter fest, in welchem Calvin mit Luther wesentlich übereinstimmt. Und auch die nächste beschränkte Unternehmung, die Lehre von der Providenz nach dem Gesichtspunkte der doppelten Prädestination zu modificiren und zugleich diesen Gedanken in teleologische Form zu kleiden, ist nicht von Erfolg gekrönt worden. Indessen erregte diese Unternehmung einen verstärkten Drang, dem die Prädestinationslehre beherrschenden Gottesbegriff einen besondern Nachdruck zu verleihen. Dies führte zu der arminianischen Krisis, an deren Erörterung sich eine neue Probe der vorreformatorischen Herkunft jenes Gottesbegriffes darbietet.

Die Schrift von Beza (geb. 1519, gest. 1605) ist zusammengesetzt aus einigen dogmatischen Capiteln, einer Auslegung des 9. Capitels des Römerbriefes, vier Reihen von Thesen über Justification und Prädestination und schließt mit Excerpten aus Luthers Schrift gegen Erasmus. Deshalb eignet sie sich nicht besonders dazu, um die von Beza eingeschlagene Richtung vollständig zu vertreten. Indem dazu die Schriften seines Nachfolgers Gomarus dienlicher erscheinen, begnüge ich mich, aus

1) Beza, de praedestinationis doctrina et vero usu, in Vol. III tractationum theologicarum, 1582.

jener einige Hauptpunkte hervorzuheben. Da die doppelte Prädestination den letzten Zweck Gottes mit den Menschen bezeichnet, so sind alle Beschlüsse Gottes diesem Doppelbeschluß als Mittel untergeordnet, also namentlich die Beschlüsse, den Menschen zu erschaffen, ihn mit Vernunft und Freiheit auszurüsten, ihn fallen zu lassen. Indem die Vollziehung der doppelten Bestimmung der Menschen schlüßlich zur Ehre Gottes gereicht, so gehört dazu, daß seine Barmherzigkeit wie seine Gerechtigkeit offenbar werden. Indessen wird nicht näher beleuchtet, wem diese Offenbarung zu Theil wird. Die supralapsarische Fassung jenes Doppelbeschlusses schließt die Schuld der Menschen bei ihrem allgemeinen Sündenstande nicht aus, und deshalb kommt auch die Gerechtigkeit Gottes im Schicksale der Reprobirten zur Anschauung. Unter Voraussetzung der allgemeinen Schuld der Menschen würde Gott, auch wenn er alle Menschen dem Verderben überließe, keinem Unrecht thun, da er keinem Menschen schuldig ist, ihn zu retten. Indem also Gott sich eines Theiles der Menschen erbarmt, so kann er in den Verdacht einer Abweichung von der Gerechtigkeit viel weniger darum kommen, weil er den andern Theil der Strafe überläßt, als darum, weil er den einen der Strafe entzieht. Prosopolepsie würde diese ungleiche Behandlung Gleichstehender nur sein, wenn sie aus ungerechten Gründen erfolgte. Aber Alles ist gerecht, was Gott will, und, genau gesprochen, wird sein Wille nicht von Vernunft geleitet, sondern sein Wille leitet die Vernunft, so zwar, daß er niemals tyrannisch sein kann, sondern vielmehr die Regel alles Gerechten und Billigen ist. Auf ihn allein paßt der Ausspruch: Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. In diesem Sinne hat Gott das summum jus in omnes res a se condendas, und er kann nicht dieses Recht mißbrauchen wollen.

Beza hat es unternommen, diese Ausprägung der Lehre von der doppelten Prädestination als den Schlüssel der gesammten religiösen Weltanschauung dadurch zu bewähren, daß er nicht nur die Wichtigkeit des Gedankens von der ewigen Election für die religiöse Ueberzeugung festgestellt hat, sondern auch dem Gedanken von der ewigen Reprobation einen directen Gebrauch für das Urtheil über Menschen, wenn auch mit Empfehlung großer Vorsicht, gefordert hat. Jenes hat auch Calvin gethan; in diesem Punkte geht Beza über Calvin[1]) hinaus. Aber eben die anempfohlene Vorsicht ist der Art, daß die praktische Brauchbarkeit des Gedankens der ewigen Reprobation so gut wie vernichtet wird. Denn wenn es richtig ist, zu schließen: „Ich habe Glauben, also bin ich

1) Instit. III, 23, 14.

erwählt", nicht aber richtig, zu schließen: „Ich glaube nicht, also bin ich verworfen" — da ja die Bekehrung noch erfolgen kann —, so kommt man auch nur in einem Urtheile der Wahrscheinlichkeit dazu, daß Einer ohne Glauben gestorben, oder daß von ihm die Sünde gegen den heiligen Geist begangen ist. Hieran erprobt sich das, was an Calvins Theologie direct sich zeigt, daß der reformirte Lehrbegriff viel mehr gebunden ist an den Begriff der ewigen Erwählung als an die, allerdings erstrebte, Coordination des Begriffs der Verwerfung mit dem der Erwählung. So gewiß die Entwickelung der Lehre von der Providenz durch Calvin die zweckvolle Einheit der gütigen und gnädigen Weltleitung nur in der Fürsorge für die Gemeinde der Erwählten findet, und so gewiß in diesem Zusammenhang jede Anspielung auf einen Beschluß ewiger Verwerfung von Menschen fehlt, sowie ferner die Ausführung der Lehre von der Erlösung dadurch bedingt ist, daß das Sittengesetz dem wesentlichen Willen Gottes entspricht, so ist dadurch für unsere Einsicht festgestellt, daß die durch die reine Willkür Gottes begründete Lehre von der doppelten Prädestination etwas Heterogenes auch im reformirten Lehrbegriff ist. Freilich glaubt man durch die heilige Schrift gebunden zu sein, auch dieses Lehrstück für verpflichtend zu achten. Und um ihm diese Geltung zu sichern, sah sich Beza veranlaßt, demselben die herrschende Stellung im System anzuweisen. Allein nicht nur zeigt sich, daß der Gedanke der Election einen praktischen Werth hat, der durch den Gedanken der Reprobation durchaus nicht erreicht wird, sondern die theologische Tendenz Bezas und seiner Nachfolger fand ihre sehr nahe Grenze daran, daß sie weit entfernt waren, die Lehren vom Gesetz und von der Erlösung nach Maaßgabe des Gottesbegriffs umzugestalten, welcher der Prädestinationslehre zu Grunde gelegt wurde. Dieß muß man im Auge behalten, indem der Widerspruch des Arminius gegen Gomarus im Kreise der reformirten Orthodoxie die schroffste Betonung des absoluten Gottesbegriffs hervorrief. Man darf sich durch die Absichtlichkeit und den Trotz, mit welchem Amyraldus das durch nichts beschränkte Recht Gottes über die Menschen darstellt, nicht darüber täuschen lassen, daß die Tragweite dieses Begriffs nicht auf das ganze System, sondern nur auf die Prädestinationslehre berechnet war.

Franciscus Gomarus (geb. 1563, gest. 1614) läßt den beiden Lehren von der Providenz und der Prädestination ihre äußere Selbständigkeit gegen einander, aber er verändert beide in charakteristischer Weise[1]). —

---

1) Ich schöpfe die folgende Darstellung aus der Conciliatio doctrinae orthodoxae de providentia dei (Opp. theol. omnia, 2. ed. Amstelod. 1664. fol. Tom. II,

Die Vorsehung Gottes ist seine zweckvolle Leitung der Welt, welche auf ewigem Beschluß beruht, deshalb unveränderlich ist und sich durch die über die Mittelursachen übergreifende causale Allwirksamkeit Gottes vollzieht. Die Ordnung dieses Zusammenhanges spitzt sich dahin zu, daß die Werke der Schöpfung und Erlösung das Menschengeschlecht als den Zweck erkennen lassen, der insbesondere an den Erwählten ausgewirkt wird. Ueber diesen hinaus dient aber Alles dem Zweck der Ehre Gottes, jedoch so, daß dadurch Gott keinen Zuwachs an Seligkeit hat, d. h. sein ganzes Wirken aus sich heraus, sein bis zur Gemeinde der Erwählten führendes providentielles, in ewigem Beschluß begründetes Handeln besitzt keine Nothwendigkeit für ihn, sondern ist rein zufällig, wie es Thomas ebenfalls vorbehält. Von demselben entlehnt Gomarus ferner den Gedanken, daß Gott von allem Möglichen eine praescientia indefinita hat, daß er aber durch seinen Willen aus dem Kreise desjenigen, was er als möglich denkt, die zu verwirklichenden Absichten ablöst, von deren Verwirklichung er demnach seine praescientia definita nur auf Grund seines Willensbeschlusses hat. Deshalb hat Gott auch von den wirklichen Sünden eine Erkenntniß auf Grund dessen, daß er sie gestattet. Obgleich Gomarus durch den Gebrauch dieses Wortes sich in Widerspruch zu Calvin und Beza setzt, so erklärt er doch ausdrücklich, daß er mit dem Gestatten der Sünden keinen der Absicht entgegengesetzten Sinn verbinde; er will mit jenem Sprachgebrauch nur andeuten, daß Gott sich zu den Sünden einigermaßen anders verhält als zu den guten Handlungen. Denn auch die Sünden will er nicht, sofern sie Sünden sind; aber er will sie, indem er sie gestattet, als Handlungen und als Mittel zum guten Zweck. Sofern sie Sünden sind, rühren sie allein von dem Geschöpfe her und lassen Gott keineswegs als Mitschuldigen erscheinen. Dieser Schein wird nun insbesondere widerlegt, indem Gott die Sünden zu guten Zwecken und in guter Weise leitet; seine Weisheit und Güte wird dabei kund, indem er in Ordnung bringt, was durch die Schuld der Geschöpfe in Unordnung gekommen ist. Denn ein guter Zweck ist in Hinsicht der Verworfenen die Bestrafung ihrer Sünde, in Hinsicht der Erwählten die Erprobung ihrer Tugend und ihre Züchtigung durch Anderer Sünden. Und über diese Linie hinaus dienen die Sünden der

---

p. 125—139) — und aus der am 31. October 1604 gehaltenen Disputation de praedestinatione, welche vorliegt in Jac. Arminii examen thesium Fr. Gomari de praedestinatione. Accesserunt Steph. Curcellaei vindiciae, quibus suam et Arminii sententiam de jure dei in creaturas adversus Mosis Amyraldi criminationes defendit. 1645.

Ehre, welche auch sie der Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit Gottes eintragen. — Diese Darstellung des Begriffs der göttlichen Vorsehung wird nun ergänzt durch die Prädestinationslehre, deren Geltung in den letzten Sätzen über die bei Erwählten und Verworfenen verschiedene Zweckmäßigkeit der Sünde vorausgesetzt wird. Und zwar wird durch den von Beza aufgebrachten Gedanken der teleologischen Unterordnung der Schöpfung unter den Gedanken der doppelten Prädestination diese Lehre nicht nur äußerlich der nothwendigen Form der Lehre von der Providenz angenähert, sondern in dieselbe als ihr eigentlicher Kern eingeschoben. Indem durch die Erwählung und die Verwerfung die entgegengesetzten übernatürlichen Zwecke der einzelnen Menschen festgestellt werden, denen alles Uebrige als Mittel untergeordnet ist, so folgt, daß die Erschaffung der Menschen, ihr ursprünglicher Zustand, die Gestattung ihres Sündenfalles und alle weiteren Mittel zur Realisirung von Seligkeit und Verdammniß der Einzelnen abhängig sind von dem ewigen doppelten Beschlusse Gottes. Denn in dem Denken des Urhebers ist der Zweck das Erste und die Mittel das Zweite. Indem also Gott Menschen zum ewigen Leben oder zur Verdammniß vorherbestimmt, kennt er sie zunächst nur als servabiles, damnabiles, creabiles, labiles, reparabiles. Erst indem sie durch den gefaßten Beschluß der doppelten Prädestination bestimmt bezeichnet sind als servandi und damnandi, sind sie für Gott auch creandi (Th. 12. 13).

Zu Calvins Darstellung verhält sich dieses Resultat thomistischer Dialektik so, daß hier die Gleichgiltigkeit überwunden ist, in welcher bei jenem die beiden Lehren von der Providenz und von der Prädestination zu einander standen. Ob es gelungen ist, die Teleologie des Begriffs der Providenz auch der Lehre von der Prädestination aufzuprägen, wird sich nun daran zeigen, wie Gomarus die Bestimmung Calvins deutet, daß das ewige Decret und seine Durchführung in letzter Rücksicht dem Zwecke der Ehre Gottes dient. Hierunter versteht Gomarus nicht mehr wie Calvin (s. o. S. 95 f.) den verschlossenen formalen Selbstzweck Gottes oder seine einsame Selbstbefriedigung über die Erfolge seiner unwiderstehlichen Wirksamkeit in der doppelten willkürlichen Richtung des Willens, sondern er schließt damit zusammen die Anerkennung jener Erfolge als göttlicher Willenswirkungen durch die Creaturen (Th. 15. 28). Wird nun der Begriff der Ehre Gottes als des Zweckes der Prädestination ausdrücklich in dieser Weise erweitert, so erscheint dies für das Unternehmen des Gomarus als unumgänglich, weil die Providenz von der Abzweckung der Natur auf das ganze Menschengeschlecht hinaufsteigt zu der Abzweckung auf die Gemeinde der Erwählten. Allerdings haben

nun weder Calvin[1]), noch Beza, noch Gomarus deutlich ausgesprochen, daß es hierbei auch darauf ankommt, daß die Erwählten gerade die auf sie abzweckende Vorsehung Gottes richtig erkennen; aber sie würden die Richtigkeit dieser Annahme auch nicht haben leugnen können. Strebt nun Gomarus deutlich nach der Ineinsbildung der Lehren von Providenz und Prädestination, so ist es bezeichnend, daß er die Ehre Gottes als den Zweck der letztern erst erfüllt sieht in der Anerkennung derselben durch die Creaturen. Hier aber bedurfte es wohl einer näheren Bestimmung. Denn wer unter den Menschen soll das geheimnißvolle, in der heiligen Schrift angedeutete Doppelverfahren Gottes in demüthigem Glauben erkennen, als die Gemeinde der Erwählten? Und doch hat es seinen guten Grund, daß Gomarus nicht zu diesem Ausdruck sich erhoben hat. Denn damit wäre der ganze Tenor des Prädestinationsgedankens entwurzelt worden. Dieser ist ja auf die logische Coordination von Erwählung und Verwerfung gestellt; diese wäre nicht haltbar, wenn die Ehre Gottes die Anerkennung seiner doppelten Prädestination durch die Erwählten in sich schlösse. Dann ständen nämlich die Erwählten Gott näher als die Verworfenen, jene würden direct, diese nur indirect der Ehre Gottes dienen, und sofern der Beschluß dem Erfolge entspricht, würde folgen, daß die Verwerfung der Erwählung nicht coordinirt, sondern subordinirt ist[2]). Allein jenes Schema ist die wesentliche Bedingung der Prädestinationslehre; in der richtigen Fühlung davon hat Gomarus die Bestimmung des Begriffs der göttlichen Ehre nicht auf die von uns zu erwartende Fassung gebracht. Aber dadurch kommt auch an den Tag, daß der Gedanke von der Prädestination nicht wie der von der Providenz auf ein teleologisches Schema angelegt ist, daß er sich vielmehr demselben entzieht. Und so dient dieß zur Rechtfertigung Calvins, welcher der Prädestinationslehre, wenigstens wo er sie direct behandelt, ihr eigentliches Gepräge der Willkür bewahrt hat, indem er bei dem Zwecke der Ehre Gottes nur gedacht hat an die Bewahrung des formalen Selbstzweckes Gottes bei seinem in zwei entgegengesetzten concreten Richtungen ausgeübten Handeln. Zugleich aber dürfen wir behaupten, daß die Harmonisirung der beiden Lehren, die Begründung der einheitlichen Providenz auf die doppelte Prädestination, weder gelungen ist, noch gelingen kann. Deshalb bricht denn auch bei Gomarus die eigent-

---

1) Calvin auch nicht in der oben angeführten Aeußerung des Consensus Genevensis, daß die reprobi in utilitatem nascuntur electorum, — auch Beza nicht, indem er die Ehre Gottes als letzten Zweck bezeichnet, quatenus in rebus ab ipso conditis et in earum administratione patefit.

2) Eine ähnliche Betrachtung bei Arminius, Examen thesium Gomari, p. 20.

liche Grundlage der Prädestinationslehre, der durch keinen concreten Endzweck motivirte Wille Gottes, sein Recht und Belieben, durch die Absicht der teleologischen Abrundung der Weltordnung unaufhaltsam durch. Die Gerechtigkeit des Beschlusses der Reprobation hängt ab von dem Rechte wie von der Weisheit Gottes als des obersten Herrn aller Dinge, der Niemandem verpflichtet ist. Jedoch sein Recht besteht darin, daß er die Gewalt hat, wie der Töpfer, ehrenhafte und unehrenhafte Gefäße zu verfertigen; seine Weisheit beschränkt sich darauf, daß sie den Unterschied der Gefäße zur Zierde des Hauses anordnet; die Gerechtigkeit des Beschlusses endlich wird nur darin nachgewiesen, daß Gott das Urtheil der Verwerfung nicht ohne die Rücksicht auf die Sünden der Menschen verhängt (Th. 26. 27).

Mit dem dominium absolutum ist nun der Maaßstab des Gottesbegriffs wieder ausgesprochen, welchen die Nominalisten als den berechtigten einfach voraussetzten, dessen Recht endlich in dem Streite zwischen Arminianern und Calvinisten genauer erörtert wurde. Eine eigenthümliche Probe für die nachgewiesene directe Abstammung der in der Calvinischen Prädestinationslehre giltigen Gottesidee von Duns Scotus bietet nun der Umstand, daß ein calvinistischer Theolog, der als Gegner der arminianischen Partei auftrat, sich wieder bis zu der scotistischen Folgerung aus dem dominium dei absolutum verstieg, daß Gott auch das Gegentheil von den im Gesetze den Menschen ertheilten Vorschriften hätte verfügen können, daß er Lästerung, Meineid, Lüge u. s. w. gebieten könne, und daß auch die Grenze der allerdings undenkbaren Selbstverleugnung Gottes durch die Annahme nicht verletzt werde, daß Gott die Leugnung seiner selbst, die Unterlassung alles Cultus und alles Gebetes mit Recht hätte gebieten können, wenn er wollte. Diese allerdings nicht blos von Curcelläus, sondern auch von Amyraldus weit weggeworfenen Behauptungen hat Johannes Szydlovius, ein Pole, Professor zu Franeker, ausgesprochen in seinen Vindiciae quaestionum aliquot difficilium et controversarum in theologia (Franeker 1643), die mir freilich nur bekannt sind aus Curcelläus' Allegation[1]). Aber Amyraldus (de jure dei in creaturas, p. 75) hat doch nur seinen Schauder gegen

1) In den oben angeführten Vindiciae de jure dei in creaturas, p. 24. Derselbe bezeichnet den Szydlowski als Schüler des Johann Makowski (Maccovius), ebenfalls Pole, geb. 1588, gest. 1644 als Professor in Franeker, über welchen ich in Herzogs Real-Encyklopädie die Notiz finde, daß er die „scholastische Methode in die Dogmatik der reformirten Kirche" wieder eingeführt habe. Auch er war Gegner der Arminianer, und Curcelläus spielt darauf an, daß Szydlowski seine Weisheit diesem seinem Lehrer verdanke. Vgl. über ihn Schweizer a. a. O. II, S. 182.

diese natur- und religionswidrigen Sätze kundzuthun vermocht; die Widerlegung, die er versucht, trifft entweder den Szydlowski nicht, oder sie schlägt zugleich die auch von Amyraldus vertretenen Prämissen zu Boden.

Es kommt aber zunächst darauf an, die Einschränkung zu bezeichnen, welche Arminius (geb. 1560, gest. 1609) dem in seinem Kreise nun einmal überlieferten, wenn auch nur auf das Problem der Prädestination angewandten Begriffe von Gottes Herrschaft über die Menschen hinzuzufügen für nöthig achtete. Denn auf eine Modification desselben, nicht auf eine völlige Neubildung kommt der Arminianismus hinaus, ein Umstand, welcher es sicher stellt, daß diese Richtung sich nicht von der Wurzel des reformirten Lehrtypus abgelöst hat, so weit sie sich übrigens in allen Punkten von den Satzungen des Calvinismus entfernt. Da die Prädestinationslehre nicht der directe Gegenstand dieser Darstellung ist, sondern nur in Betracht kommt als der Stoff, an welchem die wesentlichen Beziehungen des Begriffs der absoluten göttlichen Macht erkennbar sind, so sind an der Kritik, welche Arminius gegen die Lehre des Gomarus übte, für uns nur die Punkte interessant, die seinem eigenen Gottesbegriffe dienen. Dahin gehört nun der Protest gegen die Distinction der scientia indefinita und definita, durch welche Gomarus die teleologische Gestaltung der Prädestinationslehre möglich gemacht hatte. Es dient dazu eine Verbindung thomistischer und scotistischer Bestimmungen. Thomistisch ist die Annahme der scientia indefinita, daß Gott die Erkenntniß von allem Möglichen hat, auch von demjenigen, was niemals wirklich wird. Scotistisch ist die Annahme der scientia definita, in der Gott alles Wirkliche nur erkennt auf Grund dessen, daß er es will. Er will nun die creabilia, salvabilia, damnabilia als creanda, salvanda, damnanda, also erkennt er diese nur in den Bedingungen, in denen er sie will, und kennt deshalb in den Menschen keine Freiheit der Selbstbestimmung zum Heile oder Unheile. Und da im Geiste Gottes der Gedanke des Zweckes dem der Mittel vorhergeht, so bestimmt er durch seinen Willen die Menschen logisch früher als salvandi und damnandi, ehe er sie als creandi will; die Schöpfung und ursprüngliche Ausstattung der Menschen ist von Gott aus nur als Mittel ihrer schlüßlichen Beseligung oder Verdammung gemeint und vollzogen. Arminius bestreitet nun mit den Mitteln des Thomas die scotistische Prämisse der menschlich nicht bedingten Prädestination. „Das Erkennen ist in Gott vor dem Wollen, indem es mit seinem unendlichen Wesen identisch ist. Also kann nicht sein Wille Grund einer Erkenntniß Gottes sein. Das unbegrenzte Erkennen Gottes bietet das Mögliche seinem Willen dar, daß er aus dem

Möglichen auswähle, was zukünftig sein wird" (Examen thesium Gomari, p. 56). Hierdurch wird erreicht, daß Gott das Heil denen bestimmt, deren Glauben er a priori vorhersieht. Gegen die Verwendung der thomistischen Lehre von den göttlichen Ideen zu dem Zwecke des Gomarus erhebt er aber darum Einspruch, weil dasjenige, was Gott selbst erst als möglich, noch nicht als seiend erkennt, auch von Gott nicht schon nach den Qualitäten des Seienden als creabile, salvabile, damnabile unterschieden werde (p. 34). Daraus folgt, daß Gott die Menschen nicht früher als salvabiles und damnabiles erkennt, ehe er sie als creandi kennt. Auch im Gedanken Gottes gehen die als wirklich gesetzten Subjecte den Accidenzen voraus, die Substanzen den Qualitäten. Der Beschluß zu schaffen geht also auch vor dem Beschlusse, das Accidens der Seligkeit oder der Verdammniß an dem Geschöpfe zu setzen (p. 19). Diese Ordnung darf nicht deshalb umgekehrt werden, weil finis prior in intentione quam media. Denn wenn auch die Schöpfung nothwendig der Heilsverhängung vorhergeht (in Gottes Gedanken wie in der Wirklichkeit), so ist doch die Schöpfung nicht als Mittel auf das Heil der Menschen berechnet (p. 48). Durch die Schöpfung besteht diese Welt, durch die Erlösung wird die zukünftige gegründet. Da nun jede von beiden in ihrer Art vollkommen ist, der Zweck aber die Vollkommenheit einer Sache bezeichnet, so verhält sich weder die zukünftige Welt als Zweck zur gegenwärtigen, noch die Erlösung als Zweck zur Schöpfung (p. 19. 45).

Wenn man im neueren Sprachgebrauche diejenige Richtung in der Theologie speculativ nennt, welche auf einen Gedanken von Zweckeinheit der Welt und Menschengeschichte durch Gott ausgeht, so erhellt, daß Arminius, indem er die Erlösung nur als Accidens der Menschennatur gelten läßt, im Gegensatz von Zwingli und Gomarus antispeculativ ist. Er wurde freilich dahin gedrängt durch die offenbare Unwahrheit, mit welcher die Verdammniß neben der Seligkeit als ursprünglicher Zweck für die Mehrzahl der Menschen behauptet wurde, da ja doch, wie er sagt, der Zweck den Sinn eines Gutes hat (p. 16). Konnte er jedoch die Verdammniß nur als mögliche Folge der zufälligen Sünde betrachten, so folgte auch für die Erlösung der Charakter des Zufälligen. Deshalb wird eine speculative Theologie im oben bezeichneten Sinne die Sünde nie als das blos Zufällige betrachten können. Aber in dieser Hinsicht kommt Arminius, den Umständen gemäß, auf den Typus der lutherischen Lehre hinaus, welche ebenfalls unspeculativ ist. Mit dem Lutherthum trifft Arminius auch darin zusammen, daß seine Bekämpfung der Prädestinationslehre nicht blos durch das moralisch-anthropologische

Bedürfniß[1]) geleitet ist, sondern auch durch die Rücksicht auf die Bedeutung der Offenbarung in Christus. Er sagt, daß, wenn nach Eph. 1, 4 der göttliche Beschluß der Bestimmung zum Heil in Christus gegründet sei, dann die hergebrachte Lehre durchaus schriftwidrig sei (p. 136. Ebenso in der an die Stände von Holland und Westfriesland gerichteten declaratio sententiae, p. 21, in Arminii orationes et tractatus. Lugd. Bat. 1611). Freilich suchten die Lutheraner in der Zeit des Arminius noch Vermittelungen zwischen ihrer praktischen Heilsordnung und der in der Concordienformel noch vorbehaltenen Prämisse der Prädestination des Einzelnen, allein sie haben sich durch Arminius leicht überzeugen lassen, daß die von Luther zusammengefaßten Gedankenreihen theologisch nicht zu vereinigen seien. Warum also mündete der Arminianismus nicht wenigstens in der Heilsordnung auf die festgestellte Bahn des Lutherthums ein, sondern warum hat er trotz der Dortrechter Synode seine Stellung als Spielart des reformirten Christenthums behauptet?

Der Grund liegt darin, daß Arminius und die Seinen sich insoweit an den in der calvinistischen Prädestinationslehre ausgeprägten Gottesbegriff hielten, daß sie nur eine Modification desselben vornahmen. Denn für die zureichende Erklärung jeder individuellen Gestaltung des Christenthums, welche eine allgemeinere Geltung in der Geschichte gewonnen hat, möchte ich im Widerspruch mit Schneckenburger wie mit Schweizer die Regel aufstellen, daß dazu niemals blos religiös-sittliches Bedürfniß oder Disposition und niemals blos der Gottesbegriff zureichen, sondern erst beides zusammen in der unumgänglichen Wechselwirkung, deren Geltung es verbürgt, daß die Religion in keiner ihrer individuell verschiedenen Gestalten weder subjective Einbildung noch theoretisches Erkennen ist. Der Arminianismus insbesondere und sein Widerspruch gegen den überlieferten Calvinismus kann nicht schon durch die Tendenz der Sicherung der sittlichen Freiheit, Thatkraft, Selbstverantwortlichkeit erklärt werden, denn diese waren durch die Geltung der Prädestinationslehre so wenig bedroht, daß sie vielmehr durch diese Lehre in der reformirten Kirche eine eigenthümliche Hebung erfahren haben. Wollte man den Arminianismus aus einer subjectiven religiösen Disposition derjenigen Art erklären, welche durch seine katholisirende Heilsordnung bezeichnet wäre, so gilt dagegen, daß Arminius dieselbe nicht festgestellt hat, also auch nicht von einer nach ihr bemessenen Gesinnung ausgegangen ist, indem er das Dogma von der Prädestination bekämpfte. Die Heilsordnung der Arminianer ist vielmehr erst eine Folge des im Streite gegen Gomarus

1) Schweizer, Centraldogmen, II, S. 30.

gewonnenen Gottesbegriffs des Arminius. Sollte nun aber dieser objective Gedanke als objectiver ausschließlich die Eigenthümlichkeit des Arminianismus begründen? Nein, sondern nur so, wie er einem ethisch-religiösen Bedürfnisse entspricht und gar nicht aufgefaßt werden kann ohne diese Begleitung. Umgekehrt kann dieses durch den Gottesbegriff der strengen Calvinisten nicht befriedigte Interesse dem Arminius gar nicht zum Bewußtsein gekommen sein, außer in der Modification des Gottesbegriffs, welche er vornimmt.

Die Wahrheit der ewigen Reprobation von Menschen, die Gott noch nicht mit der Absicht, sie zu schaffen, vorstellt, hatte Gomarus durch die drei Sätze begründet, daß Gott Herr über Alles und zu Allem berechtigt, daß er Niemandem verpflichtet und daß er weise sei in der Hervorbringung von ehrenhaften und unehrenhaften Gefäßen in seinem Hause (oben S. 110). Dagegen wendet Arminius ein: Ein Recht Gottes kann nur gedacht werden gegen etwas, was ist; das Recht der Verdammniß kann also auch für Gott nicht möglich sein gegen Wesen, die er noch nicht einmal beschlossen hat zu schaffen (p. 13. 107. 121); — ferner, ist Gott Niemandem verpflichtet, so heißt das, ihm Gutes zuzuwenden, aber daraus folgt nicht, daß er berechtigt sei, anstatt dessen ihm Böses zuzuwenden (p. 108); — endlich paßt jenes biblische Bild nicht auf den Fall der Reprobation, da es nur auf einen quantitativen Werthunterschied von im Hause gleich brauchbaren und nützlichen Gefäßen hinweist, während die Verdammten weder im Hause Gottes brauchbar sind, noch überhaupt in dasselbe eingerechnet werden können (p. 108—114). Indem nun Arminius bei dem Grundbegriff von Gott als dem Herrn und berechtigten Eigenthümer aller Geschöpfe stehen bleibt, so erklärt er, folgende Beschränkungen des Begriffs machen zu müssen. Jedes Recht ist eine Beziehung zwischen zwei existirenden Wesen, welches auf einer Gemeinschaft (communicatio) Eines gegen den Andern beruht. Eine gerechte Gewalt oder ein Recht Gottes über Menschen ist demnach nur denkbar aus einer vorausgehenden Wohlthat Gottes oder aus einem vorausgehenden Vergehen des Menschen oder aus einem Contract zwischen Beiden (p. 13. 121). Es ist klar, daß der erstere Fall den beiden anderen übergeordnet ist und deshalb allein oder hauptsächlich in Betracht kommt. Gott hat also ein Recht über die Menschen nur unter der Voraussetzung, daß er ihr Schöpfer ist, und sein Recht, Uebel zuzufügen, folgt aus deren Vergehen nicht in einem Maaße, welches unverhältnißmäßig die Wohlthat übersteigen würde. Also ist Gott auch als Schöpfer nicht berechtigt, das höchste Uebel der Verdammniß denen zuzufügen, denen er durch ihre Erschaffung nur ein begrenztes Gut zuwendet (p. 122). — Die Bedeutung

dieser Modification des in der Calvinischen Prädestinationslehre überlieferten Gottesbegriffs in theoretischer Hinsicht wird an der Controverse zwischen Amyraldus und Curcelläus verständlich werden. Allein schon hier darf hervorgehoben werden, daß Herrschaft und Recht als Kategorien für das Verhältniß Gottes zu den Menschen eine religiöse Bedeutung für Arminius nur haben, indem er sie durch eine Gemeinschaft sittlichen Werthes begründet und begrenzt achtet. Und so gewiß Recht und Religion entgegengesetzte Arten von Maaßstäben oder Motiven praktischer Gemeinschaft sind, so erscheint in der Aufstellung des Arminius eine berechtigte Correctur des Gottesbegriffs, welcher, wie ihn Gomarus in Anwendung auf die Lehren von der Prädestination und Vorsehung entwickelt hatte, der specifisch-religiösen Bestimmtheit entkleidet war.

Aber diesen unumschränkten Begriff getraut sich Amyraldus (geb. 1596, gest. 1664) de jure dei in creaturas zu rechtfertigen und die Correctur des Arminius zurückzuweisen [1]). Er widerlegt zunächst die Allgemeingültigkeit der Behauptung des Arminius, daß jedes Herrschaftsrecht durch Wohlthaten bedingt sei, in nicht sehr glücklicher Weise. Er schiebt diesem Satze den Sinn unter, daß jede Wohlthat ein Recht begründe, und hat es leicht, dagegen zu erinnern, daß durch Wohlthaten weder Kinder über ihre Eltern noch Unterthanen über ihren Fürsten ein Recht gewännen. Gegen den directen Sinn des Satzes vermag er nur den Fall vorzubringen, daß Völker gewählten Fürsten die Gewalt übertrügen, ohne von ihnen Wohlthaten empfangen zu haben. Freilich erwarte man von dem gewählten Fürsten Wohlthaten, aber diese Erwartung schließe ja die Meinung aus, daß die Wohlthaten der übertragenen Gewalt vorausgingen und sie begründeten. Deshalb könne nur so viel zugestanden werden, was auch an der väterlichen Gewalt sich zeige, daß durch Wohlthaten die Gewalt verstärkt werde. Gegründet ist dieselbe jedoch auf die Erhabenheit (ὑπεροχή). Dieselbe ist im eigentlichsten Sinne das Attribut Gottes an sich, der keinen Höhern über sich hat, der als Schöpfer, Lenker, Richter der Welt handeln kann, wie ihm beliebt, und dessen Handlungen gut sind, weil es ihm beliebt, so zu handeln, wie er thut. Gott, dessen Gewalt durch keine ihm von Anderen gegebenen Gesetze und durch keine Schranken bestimmt ist, ist sich selbst Gesetz, und aus seiner vollkommenen Gerechtigkeit heraus handelt er nur gerecht. Der Gewalt

---

1) In Dissertationes theologicae. Salmur. 1660. (Sechs an der Zahl. Die frühere Ausgabe, 1645, enthält deren nur vier.) Ein ausführliches Excerpt der Schrift bei Schweizer a. a. O. II, S. 355—372, — welches jedoch ohne Hervorhebung und Beurtheilung der leitenden Gesichtspunkte unverständlich bleibt.

Gottes, sofern sie auf Anderes bezogen ist, kommt das Prädicat der ἀνευθυνία, der Unumschränktheit, zu, d. h. auch wenn Gott etwas Unrechtes thäte, so gäbe es kein Recht, ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Dies wird anschaulich gemacht an dem Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, zwischen unumschränkten Regierungen und Unterthanen, in welchem jede rechtliche Abwehr des Mißbrauchs der Gewalt ausgeschlossen ist, — ferner an der Ordnung in der Natur, in welcher die höher stehenden Classen von Wesen die volle Gewalt haben, mit den niedrigeren nach ihrem Belieben umzugehen.

Der Begriff dieser unumschränkten Gewalt Gottes ist, wie man sieht, nur negativ und nur juristisch gefaßt; sein religiöser Werth aber ist in dem Zutrauen ausgedrückt, daß Gott, indem er sich selbst Gesetz ist, auch in den Fällen gerecht handelt, in welchen man versucht sein möchte, ihn wegen Ungerechtigkeit in Anspruch zu nehmen. Es wird sich später zeigen, ob der Begriff der rechtlich unbeschränkten Handlungsweise Gottes sich mit dieser religiösen Voraussetzung wirklich verträgt. Zunächst unternimmt es Amyraldus, zu beweisen, daß Arminius trotz seiner abweichenden Tendenz seinem Grundbegriff effectiv zustimme. Soll nämlich nach dessen Ansicht die Gewalt Gottes über den Menschen auf der Wohlthat der Erschaffung beruhen, soll aber Gott doch das unbeschränkte Recht haben, dem Menschen das geschenkte Leben wieder zu nehmen, so kann dieß nach dem Privatrecht nicht gelten, welches die Zurücknahme einer freiwilligen Schenkung verbietet. Gilt also jenes Recht Gottes über das dem Menschen geschenkte Leben, so stützt es sich auf das von Amyraldus vertretene dominium absolutum. Es ist das gleiche Recht, mit welchem die Obrigkeit dem Verbrecher das Leben, das sie ihm nicht verliehen, und der Sieger dem Besiegten sein Eigenthum nimmt. Dieß Recht Gottes wird festgestellt durch die Entscheidung im Buche Job, welche die göttliche Vollmacht, Uebel zu verhängen, nicht ableitet von der Verleihung des Lebens an Job, noch von der Constatirung seiner Sünde, sondern von Gottes Majestät allein, welche nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann. — Ist also diese Gewalt Gottes unumschränkt, so urtheilt Paulus richtig, daß Gott, wenn er wollte, Menschen auch ohne Rücksicht auf ihre Sünde (supralapsarisch) in die ewige Verdammniß zu stürzen das Recht hatte. Man darf freilich daran denken, daß die Güte und die Gerechtigkeit Gottes die Fähigkeit, so zu handeln, ausschlössen. Die Güte gilt entweder einem erst herzustellenden oder einem als vorhanden gedachten Object. In jener Beziehung ist der Gebrauch der Güte ganz frei, so daß sich Gott ihrer enthalten, also z. B. auch die Welt ungeschaffen lassen konnte. In Hinsicht der ge-

schaffenen und unschuldigen Creatur kann zwar Gott nicht umhin, wohlzuthun, aber dieß beruht nicht auf einer Rechtsgemeinschaft zwischen Beiden. Fließen also alle Wohlthaten aus der vollkommen freien Güte Gottes, so hat, wie Amyraldus nicht ausspricht, aber offenbar meint, die Güte Gottes ihren Spielraum an den Wohlthaten, steht aber in keinem Verhältniß zu der etwa beschlossenen Verdammniß Unschuldiger, kann also auch dieselbe nicht von Gott aus hindern. Die Gerechtigkeit kann sie nicht hindern. Sofern sie belohnt, beruht sie blos auf Güte, da die Creatur keinen Rechtsanspruch auf Belohnung hat. Also gilt von der belohnenden Gerechtigkeit dasselbe, was von der Güte gilt. Die Strafgerechtigkeit endlich stützt sich freilich auf die nothwendige quantitative Relation zwischen Strafe und Vergehen, jedoch schließt sie keine Gleichheit zwischen dem Richter und dem zu Strafenden in sich, sie behält vielmehr gerade die qualitative Erhabenheit des Richters vor, greift also auch nicht hindernd in die Folgerungen aus dieser Stellung Gottes gegen die Creatur ein.

In diesen Beweisen, daß weder die Güte noch die Gerechtigkeit Gottes seiner Vollmacht präjudicirt, unschuldige Menschen zu verdammen, verfährt Amyraldus etwas undeutlich, obgleich in ihnen die eigentliche Aufgabe gelöst werden soll. Ich habe mir deshalb erlaubt, sie mit verdeutlichenden Zusätzen zu reproduciren, die jedoch, wie ich meine, nur in der Absicht des Schriftstellers gegründet sind. Unzweideutig ist aber ein anderes Paar von Beweisen für denselben Satz, dessen Schwierigkeit noch durch das Eingeständniß verschärft wird, daß Gott in dem gesetzten Falle weder gütig noch gerecht, nämlich zur Bestrafung der (nicht vorausgesetzten) Sünde, verfahren würde. Dessen ungeachtet können weder Güte noch Gerechtigkeit jenen Beschluß hindern, weil sonst die ἀνευθυνία, die Souveränetät, Gottes verletzt würde. Denn wenn die Güte jenes Hinderniß wäre, so würde folgen, daß, je gütiger ein Machthaber wäre, seine Gewalt um so niedriger unter der höchsten bliebe. Für Gott aber muß der Begriff der höchsten Gewalt feststehen, also kann er in deren unumschränkter Ausübung nicht durch Güte beschränkt werden. In Hinsicht der Gerechtigkeit gilt derselbe Schluß daraus, daß, je gerechter und billiger ein Richter wäre, er um so mehr von seiner richterlichen Erhabenheit einbüßte. Außerdem aber erinnert Amyraldus daran, daß, wenn auch die Gerechtigkeit Gott daran hindern würde, die unschuldige Creatur durch die Verdammniß zu bestrafen, er das Recht dazu hätte, die Verdammniß als körperliches Uebel zu verhängen. Leider hat er unterlassen, diesen Gesichtspunkt klar zu machen, nachdem er vorher einmal das malum physicum, wenn es nicht Strafe

sein soll, auf väterliche Züchtigung und chirurgische Operation bezogen hat und auf „tausend ähnliche Dinge".

Amyraldus erinnert zum Schlusse daran, daß, wie es im Verhältniß des Sohnes zu dem ungerechten Vater, der Unterthanen zu dem tyrannischen Fürsten kein Recht des Aufstandes gebe, man auch sich fügen müsse in das Recht Gottes, die unschuldige Creatur zu verdammen. Und allerdings, wenn man sich auch durch Auswanderung der Tyrannei eines irdischen Fürsten entziehen kann, wer will der Hand Gottes entgehen? Aber ist die politische Loyalität, welche Amyraldus (40 Jahre vor Aufhebung des Edicts von Nantes) keinen Anstoß an dem Grundsatze nehmen läßt, daß Fürsten auch an vertragsmäßige Verheißungen gegen ihre Unterthanen nicht gebunden sind, und daraus den gleichen Schluß auf Gott zieht, wirklich der zureichende Maaßstab für den christlichen Glauben an Gott? Zur Beantwortung dieser Frage erinnere ich daran, daß durch die juristische Folgerung aus dem absolutum dominium, daß dessen Inhaber wegen Ungerechtigkeit bei Niemand verklagt werden dürfe, stets das Zugeständniß vorbehalten wird, daß Gott in der Verdammung Unschuldiger sittlich ungerecht handeln würde. Ich finde Schweizers Bemerkung, daß Amyraldus „in Gott eine sittliche Selbstbeschränkung zu erkennen suche", nicht bestätigt durch die eben analysirte Schrift, aber ich finde, daß Amyraldus durch seine juristischen Deductionen seine sittlichen Bedenken gegen das supponirte göttliche Recht der Verdammung Unschuldiger trotz aller Anstrengung nicht zu unterdrücken vermag. Ich ziehe keineswegs in Zweifel, daß das religiöse Zutrauen in die Güte und die Gerechtigkeit des so unumschränkten Gottes, welches Amyraldus ausdrückt, aufrichtig ist. Allein die Unsicherheit, mit welcher die Beweise dafür ausgeführt werden, und das Ergebniß derselben stellen es für mich fest, daß Amyraldus die Güte und Gerechtigkeit Gottes und seine souveräne Gewalt mit ihren Folgerungen nur neben einander vorgestellt, nicht in einander gedacht hat. Und ist es nicht eine indirecte, aber deutliche Verleugnung der christlichen Hauptidee von der Menschwerdung Gottes, wenn Amyraldus seinen Begriff von der juristischen Unumschränktheit Gottes unter den Gesichtspunkt stellt, daß, je gütiger und gerechter ein Machthaber und Richter sei, um so mehr seine Souveränetät Schaden leide? In theologischer Hinsicht bedeutet dieß, daß dieser von den strengen Calvinisten herausgearbeitete, ursprünglich nominalistische Begriff von Gott unterchristlich ist. Hierdurch gewinnen wir die Erwartung, daß der Arminianismus das Recht seiner Beschränkung dieses Gottesbegriffes wird nachweisen können.

Der einzige Fall in menschlichen Verhältnissen, an welchem Amyraldus

mit einem Schein von Recht nachgewiesen hatte, daß eine Obergewalt nicht auf Wohlthat begründet sei, war der, daß man Einen zum Fürsten wähle, von welchem man Wohlthaten noch nicht erfahren habe. Aber indem er zugestanden hat, daß man Wohlthaten von demselben erwarte, wenn man ihn zum Fürsten macht, so erinnert Curcelläus (geb. 1586, gest. 1659) überzeugend daran, daß nach den Verhältnissen des Zweckbegriffes auch diese Anerkennung der Gewalt eines Fürsten auf Wohlthaten, nämlich auf den erwarteten Wohlthaten, beruhe[1]). Und zwar mit Recht. Denn die Erhabenheit, welche als Maaßstab des Gottesbegriffes immer an der fürstlichen und der väterlichen Gewalt anschaulich gemacht wird, ist hierzu nur brauchbar, wenn sie als Verhältnißbegriff verstanden wird. Derselbe paßt aber auf Gott, gemäß der absoluten Initiative desselben, nur, wenn mindestens daran gedacht wird, daß er der Schöpfer der Creatur ist, daß er den Menschen das Leben geschenkt hat. Wenn der Fall gesetzt würde, daß Gott nicht der Schöpfer der Welt wäre, sondern dieselbe zufällig aus den Atomen zusammengeflossen wäre, so könnte aus der Erhabenheit Gottes allein kein Recht desselben an Weltwesen abgeleitet werden. Hatte Amyraldus gegen Arminius behauptet, daß derselbe unwillkürlich auf seine Bedingung für die göttliche Rechtsgewalt verzichte, indem er Gott das Recht zugesteht, das geschenkte Leben wieder zu nehmen, da dieß nach dem Privatrecht unmöglich sei, so weist Curcelläus auch dieß zurück. Nicht nur seien nach römischem Rechte Fälle vorbehalten, in denen es privatrechtlich möglich ist, Geschenke zurückzunehmen, sondern die Ansicht des Arminius, die gar nicht auf privatrechtlichen Maaßstab rechne, schließe die Bedingung in sich, daß Gott das geschenkte Leben aus „gerechter Ursache" wieder nehme. Nun meine ja Arminius, was Amyraldus ignorirt hat, daß die Obergewalt sich nicht blos auf Wohlthat an die Untergebenen, sondern auch auf Missethat derselben gegen den Machthaber gründe. Wenn also Gott das Recht hat, das geschenkte Leben wieder zu nehmen, so thue er es wegen eines Vergehens, wegen Mißbrauchs des Geschenkes durch den Empfänger, durch dessen Vorbehalt die Dauerhaftigkeit der Schenkung von vornherein bedingt sei. Das heißt, die Verleihung des Lebens durch Gott findet nur zum usus fructus statt, mit Vorbehalt des Widerrufes, wenn die Verleihung durch Vergehen verscherzt wird. Wenn ferner Amyraldus für seine Ansicht von der unbedingten Geltung der Gewalt Gottes sich darauf beruft, daß die Obrigkeit Verbrechern das Leben nimmt, das sie nicht verliehen hat, und der Sieger das Eigenthum der

1) Vindiciae de jure dei in creaturas. 1645.

Besiegten, so sind diese Rechte im Einklange mit Arminius' Meinung, da sie auf der wirklichen oder im anderen Falle auf der vorgestellten Bedingung eines maleficium beruhen. Auch die Unmöglichkeit, den Machthaber in Familie und Gemeinwesen rechtlich zu verklagen, constatirt nicht die Unbedingtheit seiner Gewalt. Denn dadurch wird die sittliche Klage über Unrecht, das man von Solchen erfährt, nicht zum Schweigen gebracht, und indem man von ungerechten Vätern und tyrannischen Fürsten an Gott appellirt, so wird dadurch die Geltung der Vorstellung des Amyraldus unter den Menschen widerlegt. Zugleich aber wird dadurch ausgedrückt, daß man die Gewalt Gottes nur so versteht, daß in ihr jeder Schein des Unrechtes ausgeschlossen sei, d. h. die Gewalt Gottes muß verstanden werden nach Maaßgabe seines durchaus gerechten und heiligen Wesens.

Hiermit kommt Curcelläus auf den Gedanken zurück, welchen Calvin und Amyraldus zwar auch ausgesprochen, aber nicht analysirt und nicht gegen die entgegengesetzte Meinung von der Maaßlosigkeit des göttlichen Willens in Geltung gesetzt hatten. In Gott, sagt er, hängt auch der Wille von seinem Wesen ab: das Gerechte und Gute, nach welchem sich das Belieben Gottes richtet, ist sein heiliges Wesen. Zerfallen die möglichen Handlungen in honesta, turpia, indifferentia, so liebt Gott und erfreut sich an den ehrenhaften Handlungen in nothwendiger Weise, das Schmachvolle aber kann er weder selbst üben noch gebieten. Bei dieser inneren Nöthigung seines Handelns durch sein Wesen besteht freilich seine Freiheit nach außen darin, daß er das Gute zu gebieten und das Böse zu verbieten nicht braucht, da er sich der Gesetzgebung enthalten kann. Wenn er aber Gesetze geben will, so kann er nichts Anderes gebieten als Gutes. Die entgegengesetzte Ansicht des Szydlowski, welche ja immer als Consequenz der gangbaren Ansicht drohte und welche auch Amyraldus nur mit Schauder zurückwies, aber nicht zu widerlegen vermochte, schließt einen einfachen Widerspruch in sich. Denn wenn es als möglich behauptet wird, daß Gott gebiete, ihn zu hassen oder ihm nicht zu gehorchen, so würde man durch den Gehorsam gegen solches Gebot Gottes eben ungehorsam gegen ihn. Nur im Gebiete der indifferenten Handlungen hat Gott die Freiheit, sie auszuüben und sie den Menschen zu gebieten oder zu verbieten. Auf diese Classe von Handlungen bezieht sich das positive Recht, z. B. das Ceremonialgesetz, auf die anderen das Naturrecht. Von der Geltung des ersteren kann Gott dispensiren, von der des letzteren nicht, wie auch die natürliche Vernunft bezeugt. — In entsprechender Weise wird aber nicht blos durch die heiligen Schriften, sondern auch durch das Licht der Natur festgestellt, daß Gott gegen

die Menschen gerecht und gnädig ist. Es giebt, was Amyraldus geleugnet hatte, ein gemeinsames Recht für Gott und Menschen in Folge der Schöpfung und der Bundschließung mit den ursprünglichen Menschen. Gott hatte volle Freiheit, den Menschen nicht zu schaffen; nachdem er ihn aber zu seinem Bilde geschaffen hatte, so fordert die Billigkeit, daß er ihn seiner Bestimmung gemäß behandle, wie die Eltern sich gegen ihre Kinder zu betragen durch die Natur gelehrt werden. Der Bund, den Gott mit den Menschen geschlossen hat und der in die an sie gerichtete Gesetzgebung eingeschlossen ist, begründet auch zwischen nicht Gleichstehenden ein gegenseitiges Recht; jede Gesetzgebung schließt auch stillschweigend die Bereitwilligkeit zu Gunst und Wohlwollen gegen den gehorsamen Erfüller des Gesetzes in sich, und auch wenn Gott solchen Bund nicht geschlossen hätte, so erlaubte doch die Billigkeit nicht, daß sich Gott unfreundlich gegen den Menschen benähme, geschweige denn in dem Grade, welchen die Reprobation Unschuldiger erreichen würde.

Die Berufung auf das Licht der Natur, um die väterliche Güte Gottes als sein principielles Verhalten gegen die Menschen zu erweisen, ist ein Gesichtspunkt, durch den sich Curcelläus keineswegs von Calvins Spur entfernt[1]). Den Gedanken des natürlichen Sittengesetzes hat er nicht von dem positiven Gedanken des Bundes Gottes mit den Menschen abgelöst. Es gilt ihm als natürlich, weil sein Inhalt der Natur Gottes entspricht[2]); daß aber der Mensch nicht davon abstrahiren kann, beruht auf dem von dem Gedanken seiner Erschaffung unabtrennlichen Begriffe des Bundes, nicht auf seiner unabhängig von Gott feststellbaren Natur. Kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß der der Calvinischen Prädestinationslehre entsprechende Gedanke von dem absolutum dei dominium, so wie ihn Amyraldus nur consequent entwickelt hat, in seiner rein juristischen Fassung nothwendig den Eindruck des absoluten Egoismus in sittlicher Hinsicht macht, so ist es eine religiös berechtigte Correctur, indem der Arminianismus durch die Bezeichnung der Billigkeit als des allgemeinen Verhaltens Gottes zu den Menschen den Gottesbegriff auf einen Maaßstab sittlicher Art zurückgeführt hat[3]). Aber

1) Inst. rel. chr. I, 5, 3 in Beziehung auf das Citat des Paulus aus Aratus (Ap.-Gesch. 17, 28): Deus tanta praestantia nos exornans se patrem nobis esse testatus est, sicut etiam ex communi sensu et quasi dictante experientia profani poetae eum vocarunt hominum patrem.

2) Vgl. Limborch, theol. christ. V, 1, 3: Jus dei naturale est, quod in ipsa natura divina fundamentum habet.

3) Vgl. Episcopii institutiones theol. IV, 2, 28: Jus hominis non est jus, quod ex benefacto hominis aut ex foedere et contractu aliquo inter deum et

dieser Begriff ist nicht der höchste Begriff für die sittliche Handlungsweise. Wo er angewendet wird, ist die sittliche Messung der Handlung unvollständig. Wo nämlich eine sittliche Handlung aus Billigkeit hervorgeht, geht sie nicht hervor aus dem Motive der Pflicht, durch welches sie als nothwendig bezeichnet würde auf Grund der öffentlichen und allgemeinen Ordnung des Sittengesetzes. Sie geht vielmehr aus der Reflexion hervor, daß der Andere, mit dem man direct in einem Rechtsverhältniß steht, sittliches Wesen ist und daß man, sofern man selbst sittliches Wesen ist, die sittlichen Bedingungen seiner Erfüllung der Rechtspflicht zu beachten Ursache hat. Deshalb erscheint die Billigkeit entweder als Nachsicht oder als Belohnung, und zwar erwirbt man entweder sich selbst in jener ein Verdienst oder man berücksichtigt in dieser ein Verdienst des Andern. Die Billigkeit regelt also ein sittliches Verhältniß ausdrücklich nur als Privatverhältniß mit Verzicht auf den Begriff der Pflicht, und deshalb tritt sie regelmäßig nur in Wirksamkeit als Begleiterin eines bestehenden Rechtsverhältnisses. Daraus erklärt sich, daß der Arminianismus, wie die angeführte Stelle des Episcopius beweist, den Grundbegriff des dominium absolutum dei, den man vom Calvinismus her empfangen hat, festhält und dem Rechte des Gewalthabers nur den egoistischen Charakter nimmt durch die Hinzufügung der sittlichen Schranke der Billigkeit gegen die Menschen[1]).

Allein die Billigkeit begründet die sittliche Beziehung zwischen Gott und den Menschen nur in der Weise des Privatverhältnisses, nicht im Sinne des öffentlichen allgemeinen Sittengesetzes. Dieß zeigt sich ferner in folgendem Gedankengange. Amyraldus hatte die Belohnung auf die

---

hominem inito oritur, sed ex naturae hominis a deo creatae conditione, qua fit, ut juste aut jure aliquid homini a deo debeatur, non debito proprie dicto, sed quod deus hominem sic et non aliter creando ei aliquid debere voluerit, manens nihilominus supremus ejus dominus. — Jus ac dominium dei in hominem non est infinitum, sed partim dignitati naturae divinae, partim conditioni naturali hominis commensuratum.

1) In demselben Falle ist auch die Modification, welche Conrad Vorst (geb. zu Cöln 1569, gest. 1622) an der Lehre von Gott vorgenommen hat. Seine Abweichung von dem Calvinismus hat er gleichzeitig und unabhängig von Arminius vollzogen, in derselben Richtung und derselben Begrenzung wie dieser, jedoch nicht ohne Anregung durch die socinianischen Vorbilder. Zum Nachfolger des Arminius in der Professur zu Leiden ernannt, wurde er durch die gegen ihn ergehende Verketzerung an deren Antritt gehindert. Vgl. Schweizer, Conradus Vorstius; Vermittlung der reformirten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen. Theol. Jahrb. Bd. 15. 16, — eine Abhandlung, welche es überflüssig macht, hier genauer auf Vorst einzugehen, die aber zur erwünschten Bestätigung der oben angestellten Erörterung dient.

Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt nur mit Vorbehalt der vollen, durch kein Verdienst des Menschen zu beschränkenden Freiheit, hingegen die Strafe auf eine auch für Gott geltende Nothwendigkeit. Er war darin nur dem sittlichen Geiste der Reformation gefolgt, obgleich es nach seiner Prämisse von der unumschränkten Gewalt Gottes schwer fallen würde, den letzten Satz zu beweisen. Die logische Ungleichheit in dieser Behauptung wird nun von Curcelläus auf Grund der gemeinsamen Prämisse, aber auch nur mittels der eingeschobenen Bedingung der Billigkeit Gottes weggeräumt. Auch die Strafen hängen von Gottes freiem Willen ab und sind in keiner Nöthigung für Gott begründet. Denn die Sünden haben nicht den Werth von Verbrechen gegen die öffentliche Ordnung, sondern sind Schulden der Menschen, durch die sie Gott zur Strafe verpflichtet sind. Gott aber braucht sie nicht zu strafen, sondern darf sie ebenso wohl vergeben, wie der Gläubiger eine Geldschuld erlassen kann. Sonst, wenn Gott aus Nöthigung Sünden strafte, könnte er sie auch nicht den Bußfertigen erlassen[1]).

Diese Beurtheilung der Sünde tritt bei den Arminianern nicht zum ersten Male in der Geschichte der Theologie auf. Sie ist dem Thomas von Aquinum eigen[2]). Hingegen Uebereinstimmung mit Duns[3]) behauptet die Lehre der Arminianer von dem Werthe des Erlösungsleidens Christi. Dieses entspricht nicht der strengen Strafgerechtigkeit Gottes, sondern nur seinem zugleich gerechten und barmherzigen Willen, wie die Sündopfer im Alten Testament auch nur eine gewisse Art von Genugthuung für Gott vermittelten. Gott hat die Gehorsamsleistung Christi im Tode gleichsam als volle Gegenleistung für unsere Sünden angenommen (acceptavit), und die Bedingtheit der Sündenvergebung durch diese Vermittelung ist nur die zur Ehre Gottes und Heiligung der Menschen passendste Art. Die arminianische Vorstellung von der Justification endlich ist ebenfalls unter dem Gesichtspunkte der Billigkeit Gottes ausgeprägt. Der Glaube, wegen dessen der Mensch unter der Vermittelung Christi gerechtgesprochen wird, ist der freie Gehorsam gegen Christus, sofern er Prophet, Priester und König ist, also sofern er nicht blos versöhnt, sondern auch gebietet, der also schon gute Werke mit sich führt und den Gott um Christi willen sich gefallen läßt, auch indem er ihn als unvollkommen erkennt. Den Begriff des menschlichen Verdienstes, der bei den römisch-katholischen Lehrern dem der Billigkeit Gottes ent-

1) Vgl. Episcop. l. c. cap. 29.

2) Vgl. die Studien über die Begriffe von Genugthuung und Verdienst Christi Jahrb. Band V, S. 599 ff.

3) Correctur im Handexemplar des Verf. D. H.

spricht, wenden freilich die Arminianer nicht an; allein mit Ausnahme der Behauptung der mechanischen und materialistischen infusio gratiae entspricht diese Justificationslehre nur der römisch-katholischen und nicht der evangelischen.

Die Arminianer sind also mit ihrem Gottesbegriff, der ihr System beherrscht, ebenso hinter die Reformation zurückgekommen, wie der von ihnen bekämpfte, in der Calvinischen Prädestinationslehre herausgearbeitete Begriff von dem absolutum dei dominium vorreformatorisch ist. Während nun aber die übrigen Theile des reformirten Lehrbegriffs teleologisch ausgeprägt und ihr ethischer Charakter durch den Gedanken beherrscht ist, daß das Gesetz den eigentlichen Willen Gottes ausdrückt und zugleich die menschliche Gemeinschaft mit Gott im Sinne des öffentlichen Rechtes ordnet, während also dieser Kern des reformirten Lehrbegriffs nicht vom Gedanken des absolutum dei dominium aus entwickelt ist, so haben die Arminianer sich nicht begnügt, mit dem Begriff der Billigkeit Gottes blos das Prädestinationsdogma zu berichtigen. Sie haben vielmehr in Consequenz dieses Begriffs alle Lehren neu bearbeitet und sich auch der Calvinischen Lehrelemente entledigt, welche, wie die ursprünglichen Lehren von der Providenz, von der Erlösung und Rechtfertigung, auf einem ethischen Gottesbegriff höheren Werthes beruhen und von denen sich weder Gomarus noch Amyraldus lossagen wollten. Bemerkenswerth ist nun aber das hieraus folgende Verhältniß zwischen dem Arminianismus und der mittelaltrigen Lehre. Luther hatte die scotistisch-nominalistische Lehre von der allwirkenden Gewalt Gottes in ihrer zweifellos logischen Consequenz gegen den Pelagianismus in die reformatorische Theologie neben einer Neubildung der Lehre von Gott herübergenommen, und als Grundlage der Prädestinationslehre war sie in der reformirten Kirche obligatorisch geworden, ohne daß dadurch der Einfluß anderer Voraussetzungen von Gott auf die anderen Theile des Systems ausgeschlossen war. Im Mittelalter war jene Idee nun auch temperirt durch die Anknüpfung des Zugeständnisses der menschlichen Freiheit und des Verdienstes, d. h. das im Allgemeinen vorausgesetzte unumschränkte Recht Gottes, alles Mögliche zu wirken, war in der geltenden besonderen Heilsordnung in den Begriff der sittlichen Billigkeit umgebogen. Sowie nun die strengen Supralapsarier Miene machten, die Idee von Gottes unbeschränkter Rechtsgewalt so weit zu treiben, daß die sittlichen und christlichen Ansprüche an Gottes Vorsehung der Consequenz jenes Gedankens aufgeopfert zu werden drohten, erzeugten Arminius und die Seinen die ursprüngliche, in der Theologie des Mittelalters vorgebildete Temperatur des Rechtes Gottes durch seine Billigkeit in ihrem System von Neuem. Jedoch ist

der Arminianismus darum nicht etwa unvollständiger Katholicismus; denn dagegen entscheidet seine verschärfte Abneigung gegen Tradition, Hierarchie und Mechanismus der Gnade. Vom Socinianismus trennt ihn trotz mancher Berührungen sein Ursprung und seine absichtliche Aufrechterhaltung der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch Christus. Auch unvollständiger Lutheranismus ist er nicht, sondern eine Spielart des reformirten Christenthums. Damit sind auch Schweizer und Schneckenburger einverstanden. Allein es ist eine sehr schillernde Parallele zwischen Arminianismus und Pietismus, wenn Schweizer[1]) den einen als Reaction gegen das reformirte Princip schlechthiniger Abhängigkeit von Gottes Beschluß, den anderen als Reaction gegen das lutherische Princip der Rechtfertigung einzig durch den Glauben bezeichnet. Denn der Arminianismus reagirt, indem er die Lehre durch Lehre corrigirt; der Pietismus reagirt, indem er die Lehre durch Praxis ergänzen will. Wegen dieses Abstandes ist es nicht so leicht, den Arminianismus als Spielart des reformirten Confessionstypus zu erkennen, wie dies vom Pietismus im Verhältniß zum Lutherthum kaum in Zweifel gezogen werden kann. Im Arminianismus geht ja nicht blos die Gottesidee, sondern auch die Auffassung der Rechtfertigung unter die Vorbilder der reformatorischen Lehre zurück. Wie kann damit bestehen, daß man jene Richtung doch zum reformirten Typus rechnet? Dieß gilt jedoch in Hinsicht der Gottesidee deshalb, weil dieselbe nichts mehr als eine dem gemeinsamen Gesichtskreis entsprechende Modification derjenigen Idee von der göttlichen Rechtsgewalt ist, welche die Calvinische Prädestinationsidee beherrscht. Die Heilsordnung aber ist auch nur als eine Modification der praktisch-ethischen Gesammtrichtung des Calvinismus beabsichtigt[2]), allerdings im Sinne einer schlaffen Vermischung von Glaubens- und von Werkgerechtigkeit, welche fast nur durch die Vermeidung des Begriffs von Verdienst von der römisch-katholischen Ansicht sich unterscheidet. Aber dieß ist eben nicht ohne Wichtigkeit, daß das Stichwort absichtlich vermieden wird; dadurch gerade behauptet der Arminianismus den praktischen Boden des evangelischen Christenthums. Oder ist dieß der einzige Fall, wo uns in Theorie und Praxis der Evangelischen Rückbildungen nach der Seite des Katholicismus begegnen? Ist die Ordination, welche Amtsgnade verleihen soll, von dem gleichnamigen römischen Sacramente zu unterscheiden? Ist die Selbstgerechtigkeit, die in pietistischen Kreisen

---

1) Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, I, S. 56.

2) Vgl. Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, S. 25.

sich bemerklich macht und theoretisch veranlaßt ist durch die Unterordnung der Rechtfertigung unter die Wiedergeburt[1]), die richtige Erscheinung der Gerechtigkeit aus dem Glauben oder nicht vielmehr die Nachbildung des Mönchshochmuths auf Grund der besonderen Ordensreligion? Ertragen wir diese und ähnliche Erscheinungen, ohne sogleich auf Ausstoßung in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zu erkennen, so werden wir auch dem Arminianismus seinen Platz im Kreise des evangelischen Christenthums, als dem unähnlichen und schwächeren Bruder des Calvinismus, nicht bestreiten. Und zwar hatte der Calvinismus alle Ursache, die Schwäche dieses Bruders zu dulden und tragen zu helfen, denn er hatte dieselbe eigentlich verschuldet. Trotz ihrer scheinbaren Zweckmäßigkeit zur Vernichtung alles Pelagianismus entspricht ja die Idee des absolutum dei dominium den unveräußerlichen sittlichen Ansprüchen an die Gottesidee nicht, wenn sie nicht durch den arminianischen Gedanken der Billigkeit corrigirt wird. Wurde die Idee aber hierdurch wieder für semipelagianische Consequenzen zugänglich gemacht, so ist an diesem Ausgang der Calvinismus mit schuldig, welcher die arminianische Gegenbewegung durch seine Ueberspannung des göttlichen Gewaltrechts herausgefordert hatte. Ist es nun eine Schwäche, daß die Arminianer die sittliche Bestimmung der Gottesidee nur in dem Begriff der Billigkeit, nicht in dem das öffentliche Recht des Sittengesetzes begründenden Begriffe der Liebe erreichen, so darf doch nicht übersehen werden, daß hierbei die Absicht obwaltete, sich möglichst wenig von dem Calvinischen Begriff des jus dei in creaturas zu entfernen, denselben nur zu beschränken und zu mäßigen. Die Schwäche in diesem Verfahren wird also erklärt durch die Absicht möglichst engen brüderlichen Anschlusses an den Calvinismus. Denn daß die Modification der Gottesidee Aenderungen in den übrigen Lehren nach sich ziehen mußte, war sich wenigstens Arminius noch nicht bewußt.

Schließlich aber bewährt das Verhältniß dieses so ungleichen Brüderpaares eine bewundernswerthe Regelmäßigkeit in der Bewegung der hier von uns verfolgten Idee Gottes. Die vorreformatorische Idee von dem unbeschränkten Rechte Gottes über die Menschen war in der mittelaltrigen Theologie mit einer Heilsordnung verbunden, die auf dem Gedanken der billigen Berücksichtigung menschlicher Freiheit durch Gott beruhte. Die logische Consequenz des absolutum dei dominium ist freilich die Ausschließung aller Freiheit der Menschen, und deshalb erschien sie den Reformatoren brauchbar für die Begründung der nur auf Gott zu beziehenden

1) Freylinghausen, Grundlegung der Theologie, Theil 2, Art. 7, § 5. 6.

Heilsgewißheit. Aber die Gottesidee hat nicht blos logische, sondern auch ethische Bedingungen. Diese mußten nun durch die Arminianer wieder in Geltung gesetzt werden, sowie die strengen Calvinisten die logische Folgerichtigkeit der Idee in Anwendung auf die ganze Weltanschauung durchzuführen suchten. Indem aber die Arminianer nur die nächstliegende Correctur des unumschränkten Rechtes durch die sittliche Billigkeit zu vollziehen sich getrauten, so beweist die dadurch erfolgte Rückbildung des Systems auf die Linie der mittelaltrigen Vorbilder, daß die Idee vom absolutum dei dominium überhaupt nur mit Verletzung der ethischen Bedingungen der Gottesidee aus ihrer semipelagianischen Temperatur gelöst und auf ihre logische antipelagianische Consequenz hinausgeführt worden war. Daß Luther ein fremdartiges, hinter die Linie der reformatorischen Interessen gehörendes Lehrmotiv in die reformatorische Theologie herübergenommen hat, ist also auch an der indirecten und zeitlich so entfernten Wirkung zu erkennen, daß die Arminianer in Gottesbegriff und Heilsordnung sich den römisch-katholischen Maaßstäben wieder annähern. Daß sie dennoch nicht, wie so viele heterodoxe Protestanten des 17. Jahrhunderts, sich vor der sie verfolgenden Orthodoxie in den geöffneten Hafen der römisch-katholischen Kirche gerettet haben, würde unter allen Umständen ein Verdienst und ein Beweis ihres muthvollen Ernstes sein. Sie haben aber dabei das höhere Verdienst, daß sie an der Erreichung der evangelischen Katholicität durch Erwirkung der Toleranz die erste Arbeit gethan haben.

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Dritter Artikel.

Derselbe Gottesbegriff, auf welchen die Prädestinationslehre von Luther, Calvin und dessen Nachfolgern gegründet worden ist, beherrscht auch das socinianische System. Der Gedanke der absoluten Vollmacht, in welchem sich der Gottesbegriff des Faustus Socinus[1]) zuspitzt, verleiht nun dem socinianischen System sein eigenthümliches Gepräge durch zwei Folgerungen. Erstens wird die Bestimmung des Menschen als des Ebenbildes Gottes genau nach dem Urbilde der Herrschermacht Gottes (potestas, dominatus et imperium) bemessen. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes besteht nämlich nicht schon in dem Besitze und Gebrauche des Verstandes und der Vernunft im Allgemeinen, sondern in der durch den thatkräftigen Gebrauch der Vernunft vermittelten Herrschaft über die Dinge. Demgemäß geht auch die Seligkeit, als das Ebenbild Gottes in der anderen Welt, nach socinianischer Lehre nicht auf in dem theoretischen Genusse der höchsten Wahrheit, dem Anschauen Gottes, sondern besteht in der Beherrschung unserer Feinde, namentlich des Todes und der Hölle. Ich darf wohl daran erinnern, daß diese Abweichung von der mittelaltrigen und der gemeinsam evangelischen Vorstellungsweise ebenso bestimmt durch Stellen des Neuen Testaments veranlaßt ist wie diese. Daran darf erkannt werden, daß die Socinianer zu ihrer Auffassung des christlichen Lebensideales historisch ebenso berechtigt sind wie Katholiken und Evangelische zu der ihrigen.

1) Geb. zu Siena 1539, gest. 1604.

Denn im Grunde spiegelt sich in diesen Gegensätzen ein Unterschied des geistigen Temperamentes ab, welcher nicht blos auf die menschlichen Individuen sich vertheilt, sondern auch Völker von einander absondert und die Abstufung der Culturepochen begründet. Es spiegelt sich in jenen entgegengesetzten Seligkeitsidealen, die doch vom Neuen Testamente her gleich berechtigt sind, der Unterschied der vorherrschend beschaulichen und der vorherrschend thätigen Geistesart. Wer die Arbeit und den Kampf des Lebens als eine Last empfindet, indem er den ungestörten Besitz der Wahrheit als den höchsten Genuß erstrebt, der achtet den Genuß Gottes als die Seligkeit und die Ruhe als die Frucht des Sieges. Wem hingegen Arbeit und Kampf eine Lust ist, dem wird die Seligkeit des ungestörten Lebens mit Gott in dem Genusse der gesicherten Herrschaft über die gebändigten Gegner erscheinen. Dieser Charakterzug des Socinianismus darf uns also nicht als etwas Unberechtigtes befremden. — Die zweite Folgerung aus dem socinianischen Gottesbegriffe richtet sich gegen die Geltung der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch den Tod Christi. Diese Seite des Systems ist in so charakteristischem Widerspruche gegen die Tendenz des katholisch- wie evangelisch-kirchlichen Christenthums, daß, wenn wir nicht mit dem wohlbegründeten Vorurtheil der weit verbreiteten traditionellen Geltung des leitenden Gottesbegriffs im sechzehnten Jahrhundert an die Lehre des Faustus Socinus heranträten, man vorübergehend in der Weise Schneckenburgers die Möglichkeit erwägen könnte, ob nicht die Tendenz auf Negation der Idee von der allgemeinen Versöhnung durch den Tod Christi den Antrieb zur Bildung des dazu zweckgemäßen Gottesbegriffs gegeben habe. Ich werde freilich noch die specielle Frage stellen, auf welchem Wege der Gottesbegriff an Faustus Socinus gekommen ist, den Luther für die Prädestinationslehre aus der Schule des Nominalismus herübergenommen hat. Vorläufig aber kann man die ethische Möglichkeit jener negativen Folgerung aus der absoluten Willkür Gottes an einer Analogie aus der politischen Welt anschaulich machen. Nämlich derselbe Begriff von der absoluten Herrscherwillkür, welcher in Anwendung auf Gott das socinianische Religionssystem beherrscht, bricht sich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert Bahn auch als das oberste Princip des Lebens im Staate und erreicht die Höhe seiner Geltung in der politischen Theorie wie Praxis Ludwigs XIV. In der französischen Monarchie aber hat die Regierung nach diesem Princip alle geschichtlich gewordenen Ordnungen politischen Zusammenhanges theils zerbrochen, theils gelähmt, ohne deren Geltung in den besonderen und engeren Kreisen auch der allgemeine

Zusammenhang des Staates keinen sichern Bestand hat, sondern der Revolution und der Auflösung verfällt. Wie nun der politische Absolutismus, unserer geschichtlichen Erfahrung gemäß, den Zusammenhang des Staates in die Vielheit der individuellen Atome auflöst, so ist unter gewissen Bedingungen die Folgerung aus der absolutistischen Gottesidee möglich, welche im Socinianismus gezogen ist, daß die Versöhnungsidee, welche den Zusammenhang der christlichen Gemeinde für Gott wie für sich selbst verbürgt, nicht mehr gilt, sondern nur die Vielheit der einzelnen Unterthanen Gottes, welche sich die richtige Lehre angeeignet haben und nach dem individuellen Vorbilde Christi den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote leisten.

Eine ausführliche, dem socinianischen Systeme entsprechende Darstellung der Lehre von Gott liegt in dem Werke Johann Crells de deo ejusque attributis[1]) vor. Sie weicht von den Grundsätzen des Faustus nur darin ab, daß Crell die Leugnung der natürlichen Gotteserkenntniß aufgegeben und durch Adoption des teleologischen, des kosmologischen und des moralischen Beweises für die Leitung und Erschaffung der Welt durch Gott den den theologischen Schulen seiner Zeit gemeinsamen Boden eingenommen hat[2]). Er schließt sich auch in der Definition Gottes als spiritus aeternus, spiritus ex se ipso exsistens, dem Geschmacke seiner Zeit an, freilich ohne vom Geiste mehr zu wissen, als daß er sei substantia ab omni crassitie aliena (Cap. 15). Das stärkere Interesse fällt den Attributen Gottes zu, und von ihnen erklärt Crell im Voraus, in einer an Duns Scotus erinnernden Weise[3]), daß es auf affirmative Begriffe ankomme. Keine Wissenschaft richte sich von selbst auf negative Begriffe von ihrem Gegenstande, da die Verneinungen endlos sein können. Allerdings haben manche gebräuchliche negative Attribute Gottes, wie Unveränderlichkeit, Unsterblichkeit, den positiven Sinn der nothwendigen Existenz; andere der Art haben aber nur den Werth, affirmative Ausdrücke oder deren Anwendung zu erläutern (Cap. 16). Duns Scotus jedoch hatte nicht vermocht, seine Absicht an dem Begriffe von Gott durchzuführen; der areopagitische Hintergrund, der Begriff der Endlosigkeit des göttlichen Seins, begleitet seine Aufstellung des Begriffs

---

1) Herausgegeben 1630 als Ergänzung von Joh. Völkels de vera religione libri quinque. Vgl. Fock, Socinianismus, S. 190.

2) Vgl. Fock, S. 418 ff.

3) Vgl. den ersten Artikel, oben S. 46. 57.

vom willkürlichen Willen Gottes; derselbe behält auch Geltung in der nominalistischen Schule, und die lutherischen wie die calvinistischen Theologen stützen sich um so vertrauensvoller auf jene Abstraction vom Weltbegriff, als ihr Streben nach dogmatischer Orthodoxie ihnen in der Gotteslehre das Vorbild des Thomas von Aquinum empfahl. Indem nun die socinianische Theologie auf die areopagitische Tradition verzichtet, indem sie affirmative Attribute Gottes erstrebt, so stellt sie von vornherein den Begriff Gottes in die Relation zum Weltbegriff. Das Attribut der Einheit Gottes nämlich wird sichergestellt durch die speciellere und eben speciell socinianische Definition des göttlichen Wesens: qui a nullo pendet alio, sed a se ipso imperium habet in alia (Cap. 17). Denn diese Aussage paßt nur auf einen Gott, nicht auf mehrere. Indessen verfällt nun Crell in den Fehler, welcher dem Fehler des Areopagiten entgegengesetzt ist. Dieser erstrebt den Unterschied der Qualität Gottes von der der Welt, erreicht jedoch keinen bestimmten Begriff von Gott; die socinianische Schule verliert über ihrem bestimmten Begriff von Gott den nothwendigen Qualitätsunterschied seines Wesens von der Welt. Denn der Begriff der Ewigkeit bedeutet für Crell nur sempiterna rei duratio (Cap. 18). Diese Definition modificirt sich für Gott auf die vollkommenste Anschauung der Dauer ohne Anfang und Ende. Hiermit werden freilich die relativen Aussagen der Schrift von dem Dasein und Wirken Gottes vor Erschaffung der Welt überboten, und im Vergleich mit dem Sinne dieser Aussagen, daß Gott von dem Dasein der Welt nicht umfaßt werde, bezeichnet jener negative Ausdruck einen positiven Gedanken. Allein da der Gedanke der Ewigkeit für Gott die Geltung der Zeit nicht ausschließen, sondern einschließen soll, so ist auf diesem Punkte eben nur ein Unterschied der Quantität zwischen Gott und der Welt gefunden. Crell erklärt sich dabei gegen die Subtilität derjenigen, welche die Ewigkeit Gottes als die Untheilbarkeit, Punctualität und Simultaneität seines Wirkens im Gegensatz zu der Getheiltheit und zu der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Welt auffassen. Freilich ist diese der Scholastik angehörende Ansicht nur dann brauchbar, wenn man sie aus dem richtig verstandenen Begriffe des Geistes und Willens entwickelt. Wie wenig aber Crell auf eine solche Gedankenreihe gefaßt ist, beweist seine Haupteinwendung: indivisibile quodvis quovis divisibili minus est. Denn dieß gilt ja nur von den materiellen Dingen. Allein, wenn man vom Geiste, also auch von Gott, nur weiß, daß er eine Substanz ohne alle Dichtigkeit und Schwere sei (Cap. 15), so hat man ihn dadurch noch nicht von den Merkmalen der Ausdehnung und der Quantität, also von Merkmalen des Körperlichen, entkleidet. Diesen

Spuren der Verendlichung des Gottesbegriffes entspricht endlich noch die folgende Bestimmung. Nämlich nicht alle Eigenschaftsbegriffe gelten für Gott in gleicher Ewigkeit, sondern nur die durchaus wesentlichen (naturalia), andere Eigenschaften kommen Gott nur in relativer Ewigkeit zu, nämlich so lange diejenigen vorhanden sind, auf welche sie sich beziehen (Cap. 18). Dieß wird im Zusammenhang der sittlichen Attribute Gottes deutlicher werden.

Aber eine neue Eigenthümlichkeit der Methode drängt sich bei dem Fortschritte Crells zum Begriff des Lebens Gottes auf. Er sagt (Cap. 19), die bisher aufgestellten Eigenschaften Gottes gehörten in den Bereich der communes rerum affectiones, die folgenden wurzelten in dem besondern Begriff des Lebens. Leben definirt er als die innere und stetige Kraft und Thätigkeit und begründet auf die Aussage derselben von Gott folgende Eigenschaften oder Thätigkeiten: zuerst die Erkenntniß (intellectus) und den Willen (voluntas) als die immanenten Principien des Lebens, durch welche dieses als das in seiner Art vollkommenste bezeichnet wird, ferner die allgemeine Macht zu wirken (potentia) und die Rechtsvollmacht (potestas), welche jenen Eigenschaften untergeordnet, insbesondere die transeunten Functionen begründen. Diese besonderen Thätigkeiten machen das Leben Gottes aus. Zunächst ist es sehr richtig, daß der Begriff des Lebens nicht als Eigenschaftsbegriff, sondern als Bestimmung des Wesens Gottes eingeführt wird. Allein, wenn hierin der specifische Begriff von Gott erkannt werden soll, so mußten auch die Eigenschaften der Einheit und der Ewigkeit darauf zurückgeführt werden. Diese waren ja auf Gott angewendet worden, in Analogie zu den communes rerum affectiones, also ist Gott als Träger dieser früheren Eigenschaften selbst nur unter dem Begriff des Dinges oder der Substanz vorgestellt worden. Der Fortschritt in der Betrachtung Gottes von dem allgemeinen Begriff der Substanz zu dem besondern Begriff des Lebens hat nun entweder einen subjectiven oder einen objectiven Sinn. In jenem Falle bedeutet dieser Fortschritt die Erkenntniß, daß der Begriff der Substanz zu weit und zu unbestimmt ist, um die nothwendigen Vorstellungen von Gott zu umfassen. Sollte auch dieser Umstand bei der Entwickelung der Eigenschaften der Einheit und Ewigkeit aus dem früheren Grundbegriff von Gott noch nicht bemerkt worden sein, so müssen doch deren Bestimmungen den Verdacht der Unvollständigkeit und Fehlerhaftigkeit auf sich laden, so wie sich die Nothwendigkeit des Fortschrittes der Lehre von Gott zum besondern Begriff des Lebens ergiebt, und sie müssen aus diesem von Neuem und mit der bestimmten Erwartung reicheren und richtigeren Inhaltes entwickelt werden. Dieß

Verfahren wird durch die Voraussetzung gefordert, daß die Eigenschaften Gottes Eigenschaften einer Größe sind. Im anderen Falle, welchem, wie man sieht, Crells Behandlung entspricht, bezeichnet der Fortschritt von dem allgemeinen Begriffe der Substanz zu dem besondern des Lebens eine reale Abstufung im Wesen Gottes selbst[1]). Soll dieselbe dennoch unter einer Form von Einheit gedacht werden, so bietet sich keine andere dar als der Begriff des Werdens. Gott ist nicht als actus purus gedacht, sondern als der aus der Substanz werdende actus. Ich muß hier dahin gestellt sein lassen, welche besonderen Bestimmungen des Geistes und des Willens dazu gehören, um jenen Begriff von Gott richtig durchzuführen. Daß jedoch die Lehre Crells, indem sie auf die unwillkürliche Annahme einer realen Abstufung in Gottes Wesen hinausläuft, dasselbe in das Schema der Endlichkeit hineintreibt, ist an der Analyse des vorläufigen Grundbegriffs spiritus aeternus, als des substantiellen Factors in Gott, schon nachgewiesen und wird sich auch an den Begriffen, die in dem Leben Gottes, als dem andern Factor zusammengefaßt sind, weiter bewähren.

Unter diesen wird der Begriff der Erkenntniß Gottes auffallend kurz und möglichst oberflächlich behandelt. Der Aristotelische Grundgedanke, der in der Scholastik dominirt, daß die Erkenntniß Gottes ihre Vollkommenheit daran hat, daß sie in erster Linie sich auf Gott selbst richtet, fehlt bei Crell durchaus. Intellectus pro facultate res percipiendi ac cognoscendi sumitur (Cap. 20). Diese Erkenntniß der Dinge ist freilich nicht, wie die menschliche, von der Existenz der Dinge und ihrer sinnlichen Wahrnehmung abhängig, sondern enthält in einem Acte, was bei den Menschen in verschiedenen Functionen auftritt, weil Alles nur ist durch die Zwecke setzende und verwirklichende Thätigkeit

1) Es ist nicht ohne Interesse, zu beobachten, daß Philippi, kirchliche Dogmatik, II, S. 20 ff., das Verfahren des Socinianers Crell nachmacht. Er ordnet die Eigenschaften Gottes nach den „drei Momenten, in denen sich uns das göttliche Wesen in aufsteigender Stufenfolge erschließt". Gott 1) als absolute Substanz, a) Ewigkeit, b) Allgegenwart; 2) als absolutes Subject, a) Allmacht, b) Allwissenheit; 3) als heilige Liebe, a) Weisheit, b) Gerechtigkeit, c) Güte. Die vorausgeschickte Versicherung, „daß sich das nicht successive vom Niedern zum Höhern entwickele, vielmehr nur wir das Niedere aus dem Höhern zur vorläufigen Betrachtung aussondern", constatirt überdies, daß der „kirchliche" Dogmatiker von vornherein sein folgendes Verfahren als ebenso verfehlt verurtheilt, als das seines socinianischen Vorbildes nach der oben angestellten Erörterung ist. Seine folgende Darstellung der göttlichen Eigenschaften würde nur dann die gegebene Versicherung wahr machen, wenn sämmtliche Eigenschaften unter dem Begriff der heiligen Liebe von Neuem entwickelt würden.

Gottes. In gleicher Dürftigkeit wird der Begriff der Weisheit Gottes behandelt (Cap. 24). Dieselbe soll theils in nuda rerum cognitione bestehen, theils in Beschlüssen und deren Ausführung. Jene Art der Weisheit wird doch wohl die Erkenntniß der Dinge aus ihrem Zwecke sein, da sie nur auf Grund dessen als existent vorgestellt werden. Aber wunderlich klingt dann die erläuternde Bemerkung, daß diese Art der Weisheit respondet tum cognitioni sensuum nostrorum, tum cognitioni illi intellectus, quae ad contemplativas scientias potissimum pertinet. Soll das heißen, daß Gott mit der gleichen Unmittelbarkeit, welche bei unseren Sinneseindrücken stattfindet, die Dinge so (auf ihren Zweck) erkennt, wie wir es nur in der vermittelten wissenschaftlichen Erkenntniß erreichen? Wenn Crell nicht Unsinn geschrieben hat, so wird kein anderes Verständniß möglich sein. Aber unverständlich genug hat er sich ausgedrückt. Die andere Art der Weisheit rückt Crell selbst, als die Folge der erstern, als die Analogie zu unserer prudentia et artes, aus dem theoretischen Umfange der sapientia hinaus, ohne hierbei das Verhältniß von Erkennen und Wollen zu Rathe zu ziehen. Diese Rücksichtnahme ist auch bei der Erörterung der Allwissenheit Gottes zu vermissen. Dieselbe ist beschränkt auf die scibilia, quae entitatem habent. Daß aber alles Dasein nur aus Gottes zwecksetzendem Willen ist, wird bei der Erläuterung dieses Satzes durchaus vergessen. Der Gegensatz des Nothwendigen und des Zufälligen, in den sich die menschliche Beurtheilung der Dinge theilt, wird ebenso auf das göttliche Erkennen angewendet, wie die menschliche Unterscheidung von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dingen. Die futura contingentia, also die Entscheidungen der menschlichen Willen, kennt Gott im Voraus nur als indeterminata et in utramque partem flexibilia, d. h. er kennt sie, wie sie wirklich werden, im Voraus nicht, sondern erst nach der That. Denn der menschliche Wille hat, wie es Cap. 21 heißt, die Kraft, aliquo modo ex se ipsa agendi, d. h. er vermag aus sich die Kraft des Motives zu verstärken und dem Antriebe, den er von andersher empfangen hat, etwas hinzuzufügen.

Dieselbe Bedingung gilt nun auch für den Willen Gottes in urbildlicher Weise (Cap. 21). Derselbe ist vis movendi ultra, quam a bono cognito moveatur ipsa. Denn ohne dieß kann, wie Crell (Cap. 4) bei Erwägung der Weltordnung ausgeführt hat, der Unterschied des Willens von der Natursache nicht festgehalten werden. Unter dem wirkenden Motiv würde der Wille nur leiden, wenn er nicht das Motiv frei acceptirte oder sich gegen dasselbe entscheiden könnte. Es bleibt hierbei nur die Frage übrig, ob der quantitative Maaßstab der Willenskraft

movendi ultra geeignet ist, die Eigenthümlichkeit derselben sicher zu stellen. Denn diese Formel gewährleistet keineswegs die Freiheit des Willens Gottes in dem für ihn nothwendigen Verhältniß desselben zu seiner Seligkeit. Wenn, nach Crell, Gott dasjenige nothwendig will, was zu seiner Seligkeit gehört, in dieser Rücksicht also sich nicht über den erkannten Zweck hinaus bewegt, so fällt dieses Gebiet seines Lebens aus der Form des freien Willens hinaus und unter den Begriff der Naturnothwendigkeit. Für das Gebiet des transeunten Wirkens Gottes gilt dann der Wille nur im Sinne der zufälligen Freiheit. Denn wenn die auf die Welt gerichteten Willensacte Gottes an sich nicht seiner Seligkeit dienen[1]), sondern nur indirect da, wo sich Gott zu gewissen Wirkungen verpflichtet hat, wenn aber auch diese Selbstverpflichtung immer nur in einem ganz freien Willensacte wurzelt, so entbehrt der Zusammenhang des freien Wirkens Gottes des einheitlichen Maaßstabes, welchen es nur in der Motivirung durch den bewußten Selbstzweck Gottes finden würde. Denn nur dasjenige Wollen ist wirklich frei und dabei nicht zufällig, welches durch den erkannten Selbstzweck des wollenden Subjectes motivirt ist. Indem Crell diesen Umstand nicht beachtet, bewegt er sich allerdings in der Richtung der gesammten Theologie seiner Zeit, welche zumal die Schöpfung als einen durchaus freien, d. h. zufälligen, Act Gottes bezeichnet, der auch hätte unterlassen werden können, weil er kein nöthigendes Motiv in Gott hatte. Hierdurch ist aber seit Thomas von Aquinum[2]) dem Begriff der Willkür der Spielraum eröffnet, in dessen Consequenz der Modus der Erlösung zuerst als zufällig gesetzt, dann aber durch die Socinianer die allgemeine Erlösung überhaupt als überflüssig und ungiltig beurtheilt wird. Wenn dagegen die Lutheraner und die Reformirten gerade um der Idee der Erlösung willen einen bestimmten Willensinhalt als wesentlich nothwendig für Gott behaupten, so ist es ihnen doch nicht gelungen, diese Annahme mit der Voraussetzung der Willensfreiheit in Gott auszugleichen, ja kaum Einzelne unter ihnen haben die Aufgabe sich klar gemacht, daß ihr Begriff der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes vor dem Schein eines naturnothwendigen Merkmals geschützt werden müsse.

Es folgen die Begriffe, in denen die Anwendung des transeunten

---

1) Cap. 23. Indem alle Dinge ihren letzten Zweck in Gott finden, so kann doch Gott von seinen Geschöpfen keinen eigentlichen Nutzen erfahren, sondern nur das Wohlgefallen, das einige Analogie zum Nutzen hat. So ist es mit dem Wohlgefallen beschaffen, das ihm die Werke seiner Güte und Weisheit bereiten, und mit der Ehre, die ihm der Dienst der Menschen gewährt.

2) Vgl. den ersten Artikel, oben S. 39 f.

Willens gemacht wird. Die Macht (potentia) als facultas extra se efficaciter agendi wird zwar im Voraus als infinita bezeichnet (Cap. 22), allein sie erfährt verschiedene Begrenzungen. Erstens durch die Logik, indem, was einen Widerspruch in sich schließt, auch für Gott unmöglich ist, wie daß Gott esse oder lüge. Zweitens durch die Geltung des Willens. Denn wenn auch Gott die Fähigkeit hat, Mehreres und Anderes, ja Entgegengesetztes zu wirken, als was er wirklich will, so übt er einmal nicht die ihm möglichen Wirkungen, welche er will, daß sie von den Menschen vollbracht werden, dann aber beschränkt er seine Macht durch seine gefaßten Beschlüsse. Daher gilt thatsächlich die Macht Gottes nur in dem Umfange, in welchem sie auf seinem effectiven Willen beruht. Mit dem Attribute der Rechtsvollmacht (potestas) erreicht endlich Crells Darstellung (Cap. 23) den für das socinianische System charakteristischen Punkt. Nullum est agens voluntarium, quod non et potestatem seu jus aliquod habeat agendi. Auf Gott angewendet, soll dieser Begriff nicht im Sinne des Privatrechts gelten, sondern mit Beziehung auf die öffentliche sittliche Ordnung (honestas universa). Auf diese bezogen, hat aber die Rechtsvollmacht einen doppelten Sinn. Im weiteren Sinne bedeutet sie die Fähigkeit, ohne Unordnung (sine pravitate) etwas zu wirken, zu besitzen oder auch nicht zu wirken. Man könnte dies licentia nennen, wenn nicht der Sprachgebrauch dem Wort einen bösen Sinn verliehen hätte. Denn diese Rechtsvollmacht bezieht sich auf Alles, was erlaubt ist. Im engern Sinne bezeichnet die Rechtsvollmacht die Verpflichtung zu Leistungen oder Unterlassungen. Beidem entspricht der doppelte Sinn von „gerecht". Gerecht ist einmal, was erlaubt ist, ferner aber, was geschehen muß. In Anwendung auf Gott ist das Erlaubte das eigentliche Gebiet seiner potestas, das pflichtmäßig Nothwendige bestimmt seine sanctitas et justitia. Die potestas dei umfaßt aber seine sanctitas ebenso, wie das Erlaubte das Gebotene oder Verbotene umfaßt. Halten wir zunächst diesen Grundsatz beim Worte: nihil fieri debet, quod non simul etiam facere licet, so bedeutet es dem Zusammenhange gemäß, daß das Erlaubte der Gattungsbegriff, das Gebotene der Artbegriff sei. Diese Sophistik wäre der Ausdruck für die vollständige Auslieferung der öffentlichen Ordnung an die Willkür des Machthabers. Nach diesem Grundsatz hat man die bekannte Folgerung zu erwarten, daß die Gebote Gottes von Gott her beliebig mit ihrem Gegentheile vertauscht werden könnten. Allein diese Erwartung täuscht. Unmittelbar nach jener Aufstellung lenkt Crell in die richtige Betrachtung ein, daß nicht das bestimmt Gebotene an dem unbestimmt Erlaubten, sondern umgekehrt das Erlaubte an dem Gebotenen

und Verbotenen seinen Maaßstab findet. Wie also Crell sagt, ist erlaubt, was nicht im Widerspruch mit dem Gebotenen steht, und insbesondere kann man nur hieran erkennen, wie weit sich die Rechtsvollmacht Gottes erstreckt. Nun ist dasjenige im engern (sittlichen) Sinne gerecht, was die Würde und Erhabenheit eines intelligenten Wesens entweder an sich oder unter Umständen fordert. In der Beobachtung dessen besteht alle Rechtschaffenheit und Ordnung (rectitudo et honestas), in dessen Verletzung alle Unordnung und Schlechtigkeit (pravitas ac turpitudo). Also nur was salva naturae intelligentis dignitate gethan oder unterlassen werden kann, unterliegt der freien Rechtsvollmacht, aber in dieser Begrenzung kommt dieselbe Gott in unendlicher Weise zu. In dieses Gebiet der freien Vollmacht fällt das Recht Gottes, nach seinem Belieben die Dinge zu schaffen, ferner sein Recht des Besitzes und des Gebrauches derselben (dominium absolutum). Aber in diesen Beziehungen unterliegt er dem Gesetze der Weisheit und Gerechtigkeit, daß er die Dinge nur zum guten und ordentlichen Zwecke schafft; seine Vollmacht reicht also nicht so weit, ein unschuldiges Geschöpf mit der Bestimmung zu ewigen Qualen hervorzubringen. Auch das Recht der Gesetzgebung an die Menschen ist durch die Bedingungen der natürlichen sittlichen Ordnung (vi naturalis honestatis) qualitativ beschränkt. Gott hat allerdings die Freiheit, Gesetz überhaupt zu geben oder abzuschaffen, mehr oder weniger Sittengebote aufzustellen, wie im neuen und im alten Bunde; aber außer dem Umkreis des natürlichen Gesetzes hat er die Freiheit zu gebieten nur in den Dingen, die nicht wider diese Ordnung sind. In illis, quae per se sunt licita, ejus voluntas pro ratione est. Damit ist das Gebiet der sittlich indifferenten Ceremonien und Privatrechte gemeint.

Durch diese Bestimmungen wird die potestas dei infinita auf recht bescheidene Grenzen zurückgeführt, und es drängt sich die Frage auf, warum denn Crell nicht die sanctitas vor der potestas behandelt hat, wenn doch diese nur den Spielraum hat, den jene übrig läßt, und warum er das vorliegende Capitel mit einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen jenen Eigenschaften Gottes eröffnet hat, welche er nachher selbst durch ausführlichen Widerspruch indirect für ungiltig erklärt, ohne daß er sie ausdrücklich zurücknimmt. Den Grund dieses Verfahrens können wir nur in der Macht der socinianischen Tradition finden, welche ein vorherrschendes Interesse an der potestas dei hatte, einmal als an dem Princip der drastischen Auffassung der Religion und des menschlichen Lebens, dann aber als an dem Grunde der Leugnung des Gedankens von der allgemeinen Versöhnung. Namentlich der letzte Gesichtspunkt ist über Crell mächtig genug, um ihm zu verbergen, wie starke

Concessionen er dem orthodoxen Protestantismus macht, indem er die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes an die Geltung der Folgerungen aus der Würde des intelligenten Wesens, d. h. an die Gesetze der öffentlichen sittlichen Ordnung (honestas universa), bindet. Denn in dem Maaße, als er hierdurch der bekannten scotistisch-nominalistischen Deutung des Gesetzgebungsrechtes Gottes entgegentritt, gesteht er dem sittlich-religiösen Geiste der Reformation eine Geltung zu, gegen welche es um so schwerer sein wird, die Ausnahme aufrecht zu erhalten, welche für das Recht Gottes zur freien Vergebung der Sünden gemacht werden soll. Denn auf dieses Attribut Gottes sind alle die Grenzbestimmungen über die freie Vollmacht seines Handelns berechnet. Da, wo dieselbe zwischen den Geboten und Verboten ermittelt wird, welche für Gott selbst aus seiner Würde als intelligentes Wesen folgen, wird freilich die unbedingte Sündenvergebung nicht als directes Recht Gottes bezeichnet, sondern als eine berechtigte Verzichtleistung auf das Recht zu strafen. Diese Darstellung entspricht auch nur der vorausgeschickten Beziehung der Vollmacht Gottes auf die durch ihn geltende öffentliche sittliche Ordnung. Diese begründet in erster Linie sein Recht zu strafen, und es fragt sich, ob dem Rechte Gottes, Strafe zu erlassen, nicht eine Nöthigung oder Verbindlichkeit zu strafen entgegensteht. Eine solche gesteht Crell zu in dem Falle der äußersten Hartnäckigkeit des Sünders und in dem Falle eines unwiderruflichen Beschlusses Gottes (den er aber nirgends als eingetreten anerkennt). Uebrigens widerspricht der freie Erlaß einer Strafe der Gerechtigkeit Gottes nicht. Denn die Sünden sind Beleidigungen Gottes, solche aber kann er, wie jeder Mensch, vergeben, ohne Jemandem Unrecht zu thun. Durch den Erlaß der Strafe thut er dem Sünder kein Unrecht, dem er die Strafe nicht schuldig ist, sondern der selbst die Strafe zu leiden schuldig ist. Es kommt auch nicht der Umstand in Betracht, daß die fragliche Sünde nicht blos Gott verletzt, sondern auch das Recht anderer Menschen gekränkt hat. Denn da nach römischem Rechte (lib. IV Institut. juris tit. 4) die Sclaven kein Unrecht erfahren können, sondern in ihrer Verletzung nur das Recht ihres Herrn gekränkt wird, da aber alle Menschen Sclaven Gottes sind, so liegt in der Rücksicht auf die durch einen Sünder gekränkten Menschen kein nöthigender Grund für Gott, das ihnen angethane Unrecht durch Strafe zu vergelten. Diese Auskunft, welche nach dem damaligen Gebrauche des römischen Rechts den Werth einer naturrechtlichen Beweisführung in Anspruch nimmt, erscheint ziemlich gewaltsam im Vergleich mit dem leitenden Grundsatz, daß die Vollmacht Gottes in Beziehung auf die allgemeine sittliche Ordnung (der Menschen und Gottes) stehe. Denn mit der bis-

her vorgetragenen Ausführung dieses Gedankens verträgt sich nicht die Annahme, daß die Menschen wie rechtlose Sclaven Gott gegenüberstehen. Ist dies aber nicht der Fall, so kann man gerade aus dem Zwecke der Erhaltung der allgemeinen sittlichen Ordnung eine Nothwendigkeit der Strafe für Verletzungen derselben folgern, durch welche das Recht Gottes, Strafen zu erlassen, eine bedeutende Einschränkung erführe. Crell hat also durch das Zugeständniß jenes Grundsatzes die socinianische Tendenz auf möglichst unbedingte Geltung der Vollmacht Gottes, Sünden zu vergeben, eher gehemmt als gefördert.

In viel ununwundenerer Weise hat auch ursprünglich Faustus Socinus dieses göttliche Recht auf den privatrechtlichen Charakter der Herrschaft Gottes über die Menschen begründet (de Christo servatore, pars III, cap. 1). „Gott," sagt er, „ist bei der Bestrafung oder Freisprechung von Menschen nicht wie ein Richter anzusehen, der fremdes Recht verwaltet und der nicht von der Vorschrift der Gesetze abweichen darf, sondern wie ein Herr und Fürst, dessen bloßer Wille, da es sich nur um sein Recht handelt, das Gesetz und der vollkommenste Maaßstab aller Dinge ist. Da nun die Sünden den Charakter von Beleidigungen oder von Geldschulden haben, so ist Gott, wie jeder Privatmann, berechtigt, dieselben ohne Genugthuung zu vergeben." Nun hatte der Gegner als Grundsatz des öffentlichen Rechtes eingewendet, die Gerechtigkeit bedeute, daß Jedem das Seine, also dem Sünder die Strafe gebühre. Darauf erwidert Faustus: Daß die Verbrecher von Rechtswegen gestraft werden, schulde man *nicht ihnen, sondern dem staatlichen Gemeinwesen* (respublica). Wenn also ein Richter den Verbrecher frei spreche, so handle er nicht unrecht gegen diesen, sondern nur gegen den Staat. Wenn aber der Staat sich seines Strafrechts begeben wolle, so thue er Niemand Unrecht, da Keiner sich selbst Unrecht zu erweisen vermöge. Nach Analogie hiermit handle also auch Gott nicht unrecht, wenn er im bestimmten Falle auf die Ausübung seines eigenen Strafrechtes zu Gunsten eines Schuldigen verzichte. Die Distinction, welche diesen Beweis beherrscht, ist für unser gegenwärtiges Verständniß des Strafrechtes nicht überzeugend. Versteht man unter Staat die Ordnung des gemeinsamen Rechtes aller Volksglieder, so ist die Bestrafung eines Verbrechers ein Bedürfniß *sowohl für den Staat als auch für den Verbrecher*, damit das gebrochene gemeinsame Recht sowohl für das Gemeinwesen als auch für den Beschädiger des Rechtes wieder hergestellt werde. Der Richter, der einen Angeklagten widerrechtlich von der Strafe frei spricht, beschädigt dadurch nicht blos das Gemeinwesen, sondern begeht auch Unrecht gegen den überwiesenen Verbrecher. Daß der Staat

auf sein Strafrecht im Allgemeinen verzichte, kann Faustus nicht meinen, denn das wäre ein Widersinn. Meint er aber nur das staatliche Recht der Begnadigung einzelner Verbrecher, indem er daran die Analogie für das göttliche Recht der Sündenvergebung gewinnen will, so betritt er ein anderes Gebiet des Begriffes vom Staate, als das ist, in welchem das Strafrecht gegründet ist, und welches indifferent ist gegen die Geltung des strafrechtlichen Grundsatzes von der doppelten Nothwendigkeit der Strafe. Das Recht der Begnadigung wohnt dem Oberhaupte des Staates unter dem Gesichtspunkte bei, daß der Staat nicht blos die rechtliche, sondern auch die sittliche Gemeinschaft des Volkes ist. Die Begnadigung eines Verbrechers ist also nur möglich und ist dann begründet, wenn der sittliche Zweck des Gemeinwesens und zugleich sittliche Ansprüche des Verurtheilten die Rücksicht der Vollziehung des Rechtes überwiegen, welches seinen Werth immer nur als das Mittel für den gemeinsamen Zweck des Volkslebens besitzt. Jedoch diese Betrachtung kommt der socinianischen Rechtfertigung des göttlichen Rechtes der Sündenvergebung nicht zu Gute, insbesondere nicht der Darstellung des Faustus. Denn dessen Begriff vom dominium dei absolutum, indem er die Geltung des Begriffes der Rechtsgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ausschließt, bleibt auch unter der Linie der Analogie der sittlichen Gemeinschaft des Volkes im Staate für jenes Verhältniß. Gott wird dem ungegliederten Haufen der Menschen nur gegenübergestellt als der quantitativ reichere und absolut mächtige Inhaber von Privatrechten. Die Menschen, wenn sie überhaupt Rechte Gott gegenüber haben, was ja Crell beiläufig geleugnet hat, haben sie nur durch Verleihung von Gott, dem absoluten Machthaber. Das Merkmal der Absolutheit und das der blos privatrechtlichen Ausstattung Gottes begründen nun, wie schon bei den mittelaltrigen Theologen, die laxe Vorstellung, daß Gott berechtigt sei, Sünden wie Geldschulden und Verletzungen seiner privatpersönlichen Ehre (Injurien) zu vergeben, ohne durch nothwendige Rücksichten auf rechtliche oder sittliche Gemeinschaftszwecke daran gehindert zu sein.

Der privatrechtlichen Vollmacht Gottes, die Sünden als Beleidigungen zu vergeben und als Schulden zu erlassen, entspricht bei Faustus (a. a. O.) die Grundanschauung, daß das sittliche Verhalten Gottes zu den Menschen in den Begriffen rectitudo et aequitas auszudrücken sei. Dieß sei der richtige Inhalt des biblischen Gedankens der justitia. Denn weder die Strafgerechtigkeit (ira, severitas, vindicta, indignatio) noch die ihr entgegengesetzte Barmherzigkeit (misericordia) erscheinen in der heiligen Schrift als permanente Eigenschaften Gottes, sondern sie gelten nur

als wechselnde Actionen seines Willens, welche sich nach den äußeren Umständen der menschlichen Handlungsweise richten, ihr inneres Maaß aber an der wesentlichen Rechtschaffenheit und Billigkeit Gottes haben. Wenn also nur die Hartnäckigkeit des bösen Willens und die Verweigerung der Sinnesänderung Gott den endgiltigen Beschluß des Strafens abnöthigen, so bewege ihn seine Billigkeit, den Reuigen sein Recht der Verzeihung zu bewähren. Ich darf mich auf eine bei Gelegenheit des Arminianismus angestellte Betrachtung berufen[1]), daß nach dem Begriffe der Billigkeit ein sittliches Verhältniß als Privatverhältniß zwischen Zweien bezeichnet und daß damit auf die Geltung des Maaßstabes der Pflicht verzichtet wird, welcher jedes sittliche Verhältniß auf die Begründung in der öffentlichen sittlichen Gemeinschaft zurückführt, nach der alles Sittliche erst vollständig beurtheilt werden kann. Die Ausübung von Billigkeit in sittlichen Verhältnissen ist durch das Sittengesetz im Allgemeinen nur erlaubt und nur unter besonderen Bedingungen geboten. Daß aber im Sinne des Faustus die göttliche Sittengesetzgebung nur als Folge der allgemeinen Billigkeit Gottes gegen die Menschen verstanden werden soll, schließt den Paralogismus in sich, daß die bestimmte Regel der sittlichen Gemeinschaft durch das in sich unbestimmbare sittliche Privatverhältniß beherrscht sein solle, ein Gedanke, dem freilich die Annahme Crells ebenbürtig ist, daß das Erlaubte der Gattungsbegriff für das Pflichtmäßige sei. — Crell gelangt nur auf einem Umwege zu dem Grundsatze des Faustus. Denn seine Darstellung der Heiligkeit Gottes (Cap. 25) eröffnet er, wie die über dessen potestas, wieder mit der Rücksicht auf die Geltung des in Gottes Wesen eingeschlossenen Gesetzes der honestas universa. Nach Maaßgabe der Würde des intelligenten Wesens umfaßt Gottes justitia universalis omnia, quae jure fieri debent. Aber Crell ist nicht der Meinung, daß durch diesen weitern Begriff alle überhaupt denkbaren Handlungen Gottes ihre endgiltige Bestimmung erfahren. Im engern Sinne gilt ihm für Gott die justitia particularis, quae in illis tantum rebus cernitur, in quibus jus alterius agitur. Sollte man nun denken, daß doch dieses Gebiet von jenem umfaßt und nach dessen Regeln bestimmt werden müßte, so entspricht Crell dieser Erwartung keineswegs, sondern etablirt das Gebiet dieser besondern Gerechtigkeit Gottes neben dem der allgemeinen. Denn die Regel der allgemeinen Gerechtigkeit, welche sich auf den Bestand eines gemeinsamen Rechtes stützen würde, gilt nicht in dem Verhältniß Gottes zu den Menschen, die als Sclaven an sich kein Recht gegenüber dem Herrn

---

1) Vgl. den zweiten Artikel, oben S. 122.

haben. Ein solches wird ihnen erst zu Theil als Folge der Gemeinschaft, die Gott ursprünglich aus Güte (benignitas) eingegangen ist und weiterhin durch die Schließung eines Bundes gekräftigt hat. Denn selbst die Gemeinschaft des Herrn mit den Sclaven (die doch keine wirklichen Sachen sind) kann nicht bestehen, ohne daß ihnen eine gewisse Freiheit zuerkannt würde, in Folge deren erst Belohnung und Strafe möglich ist. So stützt sich auch die Freiheit und das Recht der Menschen auf göttliche Verleihung (beneficium); aber obgleich dasselbe auf der Stufe des Christenthums zum jus adoptionis erhoben ist, so drückt der dadurch nur zu verstärkende Gehorsam der Menschen gegen Gott nur aus, daß das Recht Gottes gegen die Menschen nach wie vor unvergleichlich größer ist als das Recht der Menschen gegen Gott. Das heißt: die Billigkeit in ihrem Gegensatz gegen die Strenge des Rechtes ist bei Gott der Grund des gesammten Verhältnisses zwischen ihm und den Menschen, die Billigkeit aber setzt das dominium absolutum Gottes voraus.

Der ursprüngliche Bildner dieses Gottesbegriffes, in den die socinianische Schule eintrat, hat geglaubt, darin die specifische Erkenntniß der Absolutheit des göttlichen Wesens auszudrücken. Indeß schon bei Duns Scotus haben wir die Bemerkung machen dürfen, daß er zwischen dem willkürlich freien Gott und dem willkürlich freien Menschen das Verhältniß einer Proportion giltig dachte[1]), welche das Bestehen eines Quantitätsunterschiedes zwischen ihnen voraussetzt, also Beide als endliche Größen erkennen läßt. Diese Verendlichung des Gottesbegriffes ist nun, wie schon an einzelnen Punkten gezeigt ist, an der socinianischen Darstellung handgreiflich, welche sich durch dogmatische oder traditionelle Rücksichten anderer Richtung in ihrem folgerichtigen Lauf nicht hat stören lassen. Dabei ergiebt nun die Gestalt der ethischen Attribute der potestas und der aequitas den zweifellosen Eindruck, daß, je mehr man unwillkürlich der Regel: omnis determinatio negatio — folgt, man um so sicherer das Ziel erreicht, den dominus absolutus in die kleinlichen Beziehungen des Privatrechtes und der Privatbeurtheilung sittlicher Verhältnisse zu verstricken und alle seine ethischen Acte von der freien Bewegung der endlichen Rechtssubjecte abhängig zu machen. Denn der Vorbehalt, daß alle diese Rechte den Menschen nur verliehen sind, ist für die praktische Beurtheilung unwirksam, weil nicht theoretisch nachgewiesen ist, daß und wie Gott die Menschen durch einen bewußten Endzweck beherrscht, auf dessen Geltung er die Gemeinschaft der Menschen mit sich

1) Vgl. den ersten Artikel, oben S. 60 f.

begründet hätte. Anstatt dessen wird die Voraussetzung des dominium absolutum durch das Zugeständniß eingeschränkt: ubi jus dei quodammodo desinit, ibi creaturae libertas incipit.

Die Verendlichung des Gottesbegriffes erweist sich schlüßlich noch bei Crell an der Erörterung de illis, quae affectuum instar deo insunt (Cap. 29. 30. 31). Hier erklärt er die Begriffe Liebe, Gnade, Mitleid, Haß, Zorn, Sehnsucht, Hoffnung, Freude in ihrer Anwendung auf Gott unter der Gesammtdefinition von Thätigkeiten oder Bewegungen, welche aus der Erkenntniß von Angenehmem oder Unangenehmem hervorgehen. Ich beschränke mich darauf, die Hauptbestimmungen des Begriffes der Liebe Gottes herauszuheben (Cap. 30). Der Begriff derselben, quidpiam vehementius velle, beschränkt sich, näher angesehen, auf intelligente Objecte und unter der Bedingung, daß sie vorhanden sind. Hiermit ist ausgeschlossen, daß die Liebe Gottes durch Setzung eines von den Menschen anzueignenden Endzweckes deren heilsmäßige Entwickelung von vornherein ordnet. Denn auch der Johanneische Ausspruch: „Gott ist die Liebe", soll nur Metonymie sein für: Gott ist voll Liebe. Wenn in irgend einem Punkte der Abstand der socinianischen Theologie von der bewußten Tendenz der neueren Theologie erkennbar ist, so ist es in der Behandlung dieses Begriffes. Allein wenn man bedenkt, daß die gleichzeitige lutherische und calvinische Schule der socinianischen Grundanschauung von dem bestimmungslosen Willen Gottes nur den areopagitischen Traum von dem unbestimmten und grenzenlosen Sein Gottes entgegensetzt und alle concreten Eigenschaften nur in gleichgiltiger Reihenfolge kümmerlich daranklebt, wenn man ferner erwägt, wie wenig Ordnung und Uebereinstimmung in der Lehre von Gott auch durch die gegenwärtige Theologie trotz ihrer unzweifelhaften Tendenz auf den Grundbegriff der Liebe Gottes erreicht worden ist, so darf man mit der Ueberzeugung von dem langsamen Fortschritt der Erkenntniß auch die schuldige Toleranz gegen die älteren Versuche verbinden.

Crells Gotteslehre hat ohne Zweifel das Vorbild zu der Darstellung des Arminianers Episcopius gegeben, welche in dessen unvollendet hinterlassenen Institutiones theologicae (lib. IV, sect. II) vorliegt. Denn Crells Arbeit erschien 1630, das Werk des Episcopius aber entstand aus Vorlesungen, die derselbe seit Antritt seiner Professur am arminianischen Gymnasium in Amsterdam von 1634 bis zu seinem 1643 erfolgten Tode gehalten hat (edirt in seinen gesammelten Werken 1650; zweite Ausgabe 1678). Wie Crell entwickelt Episcopius die göttlichen Eigenschaften im Verhältniß zu den abgestuften Grundbegriffen substantia und vita. Der substantia werden untergeordnet die absoluten Eigen-

schaften unitas, spiritualitas, invisibilitas, omnipotentia, die relativen primitas, simplicitas, immensitas (omnipraesentia), aeternitas (immutabilitas). Die vita umfaßt scientia et voluntas, und diese begründen durch die Affecte bonitas und amor die justitia universalis et particularis in der mit Crell übereinstimmenden Definition und Anwendung, so daß die letztere auf die aequitas hinauskommt. In der Ableitung der aequitas als des principiellen Verhaltens Gottes zur Belohnung wie Bestrafung der Menschen weicht Episcopius von der socinianischen Methode einigermaßen ab. Denn er läßt durch sie das dominium absolutum beschränkt sein aus Rücksicht sowohl auf die Würde Gottes als auch auf die natürliche Lage des Menschen und bewahrt darin die ethischen Bedingungen, welche Arminius im Kampfe gegen die Prädestinationslehre dem unbeschränkten Willen Gottes gesetzt hatte[1]), während die Socinianer die Rechte der Menschen, zu welchen Gott die Stellung der aequitas einnehmen soll, erst aus der positiven, willkürlichen Verleihung des dominus absolutus ableiten. Die Socinianer behaupten also in dieser Beziehung die schroffere Ansicht, welche durch ihren leitenden Begriff der potestas ausgedrückt ist. Die Willkürlichkeit der sittlichen Weltordnung halten aber beide Parteien übereinstimmend gegen die ursprüngliche Gesetzlichkeit derselben aufrecht, welche die Lutheraner und Reformirten in der Lehre von Christi Satisfaction durchführen als dasjenige Verfahren Gottes, welches seinem Wesen nothwendig entspricht.

Ehe ich darauf eingehe, wie die Controverse darüber von den Gegnern des Socinianismus geführt worden ist, darf die Frage gestellt werden, aus welcher Quelle die beiden Socine ihren Gottesbegriff geschöpft haben werden. Eine so runde Antwort darauf kann freilich nicht gefunden werden, wie auf die gleiche Luthern angehende Frage. Denn weder der Oheim Lälius noch der Neffe Faustus haben eine theologische Schule durchgemacht, also auch nicht die des Nominalismus. Außerdem sind sowohl die Ueberzeugungen des Lälius als auch das Maaß der Abhängigkeit des Faustus von seinem Oheim durch directe geschichtliche Zeugnisse nicht bestimmbar. Denn von Lälius'[2]) Ansichten weiß man nur so viel, als er in brieflichen Debatten mit Calvin und Anderen

1) Vgl. den zweiten Artikel, oben S. 114. 121.
2) Geb. 1525, gest. 1562. Vgl. über ihn Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin. II, S. 137—201.

verrathen hat, und diese beziehen sich durchaus nicht auf Principien, sondern auf abgeleitete Lehrpunkte. Deshalb bietet auch diejenige Notiz keinen unbedingt zuverlässigen Aufschluß, welche übereinstimmend Melanchthon und Przypkowski, der Biograph des Faustus, vertreten, daß Lälius vom Studium der Jurisprudenz aus und zur Ergänzung seiner juristischen Bildung auf die Erforschung der heiligen Schrift und so zu seinen theologischen Meinungen gekommen sei. Wenigstens ist die Combination, zu welcher Trechsel (S. 141) diese Angabe gebraucht, meiner Ueberzeugung nach unrichtig. Lälius soll „einen gewissen äußerlich rechtlichen Standpunkt in der Betrachtung der göttlichen Dinge verrathen, der ihn veranlaßte, mehr den Begriff des Verdienstes als der Gnade hervorzuheben, und einer starr juristischen Vergeltungstheorie den entschiedensten Einfluß auf seine theologische Vorstellungsweise zu gestatten, den sie auch in seiner Schule besonders auf die Christologie und Soteriologie maßgebend ausgeübt hat". Jedoch weder schlagen die Zweifel oder Fragen, welche Lälius erhob und welche Trechsel so lehrreich dargestellt hat, in das Verhältniß der Begriffe Gnade, Gerechtigkeit, Verdienst, Vergeltung ein, noch verräth die Behandlung derselben durch Faustus und seine Nachfolger gerade die exacte juristische Normirung derselben, da sie vielmehr umgekehrt geordnet werden nach der aequitas, quae rigori juris opponitur. Sollte also Lälius wirklich durch einen juristischen Gesichtspunkt in die theologische Richtung eingeführt worden sein, welche sein Neffe deutlich vertritt, so würde vielmehr darauf zu rathen sein, daß er, wie der Neffe, die göttliche Weltregierung nach dem absoluten Rechte des Fürsten bemessen hat, welches im römischen Rechte gilt[1]) und in dem Staatsrechte des späteren Mittelalters weithin herrschend geworden ist. Dies ist derselbe Gedanke, den Wilhelm von Occam als Theolog zur Feststellung des absolutum dei dominium, als Vertheidiger der Rechte des Kaiserthums gegen den Papst zum Erweis der Selbstständigkeit jener Macht verwendet hat. Unter den von Trechsel angeführten Aeußerungen des Lälius finde ich allerdings nur eine einzige, welche auf jene Fassung der Gottesidee direct zurückgeführt werden kann, nämlich das aus einer Antwort Calvins sich ergebende Bedenken, ob es sich nicht widerspreche, daß „unsere Rechtfertigung einerseits dargestellt werde als aus freier Gnade und umsonst geschehen, andererseits

1) Dig. lib. I, tit. IV, fragm. 1. Ulpianus libro I. Institutionum: Quod principi placuit, legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omnem suum imperium et potestatem conferat.

als durch Christus erkauft und erworben" (S. 167). Für den Neffen Faustus wenigstens gilt dieß Beides als Widerspruch nach Maßgabe der potestas dei, welche an kein Gesetz oder an keine allgemeine Ordnung ihres Verfahrens mit den Menschen gebunden ist. Die Richtigkeit dieser Combination gewinnt nun für mich an Wahrscheinlichkeit, indem ich an den anderwärts[1]) erörterten Grundsatz erinnere, daß jede theologische Richtung in erster Linie durch den sie leitenden Begriff von Gott erklärt wird. Demgemäß begnüge ich mich nicht, mit Trechsel einen einseitigen Subjectivismus oder das ungemäßigte Spiel des kritischen Verstandes, die Tendenz auf vollständigen Sturz der römisch-katholischen Traditionen, welche auf Anlaß der berechtigten Reformation und in scheinbarer Consequenz derselben wirksam würden, als den letzten und zureichenden Grund der antitrinitarischen Theologie zu betrachten.

Alles dieses ist nur in Bewegung gekommen in Kraft überlieferter Begriffe von Gott. Und zwar ist es der mystische Begriff von Gott und seiner zu verwirklichenden Einheit mit dem einzelnen Subject, welcher die früheren anabaptistischen Stürmer gegen die Geltung der Idee von der Versöhnung durch Christus und von seiner Gottheit und gegen die Trinitätslehre in Bewegung setzte. Hingegen ist es bei den späteren, schulmäßig verständigen Antitrinitariern der politische (scotistisch-nominalistische) Begriff von der absoluten Vollmacht Gottes, welcher jede gesetzliche Ordnung des Heils durch Gott, also auch die Geltung der Satisfaction und der göttlichen Würde Christi auszuschließen schien, und dadurch die Trinitätslehre entwurzelte. Allerdings kommen in beiden Fällen noch praktische Bedingungen in Betracht, ohne welche jene dem Mittelalter angehörigen Begriffe von Gott in den reformatorisch gestimmten Subjecten jene negativen Folgerungen nicht erreicht haben würden. Ueber diese Bedingungen später.

Eine bedeutende Bestätigung erfährt die Geltung des oben ausgesprochenen Grundsatzes und die Anwendung desselben auf die theologischen Bestrebungen des Lälius Socinus durch den Zusammenhang der Theologumena des Bernardino Ochino[2]), der während seines Aufenthaltes in Zürich von 1555 an mit Lälius in engem Verkehr gestanden und nach Trechsels (S. 233) gewiß richtiger Vermuthung auch auf den Neffen Faustus eine starke und maßgebende Einwirkung geübt hat. Der ehemalige Franciscaner und General des Kapuzinerordens, der wegen des Bekenntnisses der Rechtfertigung durch den Glauben vor der Inquisition

1) Vgl. den zweiten Artikel, oben S. 124.
2) Gest. 1564. Vgl. über ihn Trechsel a. a. O. II, S. 22 f., 202—276.

aus Italien fliehen mußte (1542), dann zu Genf die Prädestinationslehre in seinen gedruckten Predigten vertrat und daneben die Lehre von dem Acceptationswerthe des Verdienstes Christi[1]), behauptete in Beidem nur logisch mögliche Folgerungen aus dem Gottesbegriff des Duns, seines Ordenstheologen. Denn Trechsel, welcher übrigens diesem Zusammenhang der Bildung Ochinos nicht weiter nachgegangen ist, bezeugt nach seiner Kenntniß von dessen Schriften auch, daß in ihnen die Behauptung unzählige Male wiederkehre, daß das Gute nur deswegen gut sei, weil es von Gott gewollt werde, und nicht umgekehrt. Dieser Scotismus Ochinos übte aber weitergehende Wirkungen. Ungezügelt durch die ethischen Rücksichten der Reformation behaupteten nämlich 1544 zwei italienische Prediger im unteren Engadin, Francesco aus Calabrien und Girolamo aus Mailand, welche sich Schüler Ochinos nannten, sehr bedenkliche Sätze, die sich jedoch als logisch mögliche Folgerungen aus der Gottesidee des Duns zu erkennen geben. Einmal ist es der Satz, daß der Mensch zu Allem, was er thut, Gutem oder Bösem, Tugend oder Laster, von Gott prädestinirt sei, welcher das Eine wie das Andere ohne Unterschied will, ordnet, veranstaltet und an Beidem gleiches Wohlgefallen findet. Ferner folgerten jene aus der absoluten Begründung der Seligkeit durch die Prädestination den Satz, daß Christi Tod und Verdienst zur Rettung der Menschen überflüssig und zum Zwecke der Seligkeit die Erscheinung Christi auf der Erde, d. h. also die Person des Gottmenschen, nicht nöthig gewesen sei[2]). Ochino selbst hat dann in den „Dialogen", welche 1563 edirt wurden, eine Kritik der Lehren von der Satisfaction Christi und von der Trinität vollzogen, welche ihn in die nächste Nähe von Faustus Socinus rückt. Aus dem Excerpte dieser selten gewordenen Schrift, welches Trechsel mittheilt, ergiebt sich nun ziemlich deutlich, mit welchem Gottesbegriffe die durch die dialogische Darstellung zersplitterten Einwürfe gegen die Satisfactionslehre in Zusammenhang stehen[3]). Ganz im Gegensatze zu Faustus Socinus behauptet Ochino noch den scholastischen Begriff der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes und argumentirt hieraus gegen den Gedanken der durch Christus vermittelten Sündenvergebung und von ihm geleisteten Satisfaction, weil hierin ein Wechsel des Verhaltens Gottes geltend gemacht werde, der in Gott nicht eintreten könne. Insbesondere die Ewigkeit des Verhaltens Gottes zu den Menschen erlaube nicht die Annahme

1) Trechsel II, S. 206 ff. 213. 127.
2) Trechsel II, S. 77. 78.
3) Vgl. zum Folgenden Trechsel II, S. 221 ff.

der Sündenvergebung durch Christus, da es einen Widerspruch ergebe, wenn Gott in seinem ewigen Willen einen Menschen zugleich strafen und nicht strafen wolle. Die ewige Erwählung eines als Sünder vorgestellten Menschen durch Gott bedeute vielmehr, daß Gott ihm Sünden nicht zurechne, also brauche er dieselben nicht zu vergeben. Den Gedanken der Satisfaction läßt er theils unter der scotistischen Bedingung ihrer Acceptation durch Gottes Gnade gelten, theils schließt er dessen Geltung aus durch die ebenfalls dem Duns entlehnte Bemerkung, daß Christus Alles nur zu Gottes Verherrlichung geleistet habe, und dadurch, daß Gottes Güte zureiche, um die Sünde nicht zuzurechnen, theils weist er Widersprüche darin nach, wenn Gott selbst in Christus sich Satisfaction leisten solle, und unterwühlt dadurch den praktischen Boden der Verbindlichkeit der Trinitätslehre. Endlich bietet sich die Lehre des Lombarden, daß die Liebe Gottes, die sich in Christi Leiden bewähre, uns zu Buße und Bekehrung antreibe, als befriedigende Auskunft dar. Dogmatische Klarheit und Entschiedenheit wird mit allen diesen Erörterungen weder erreicht noch erstrebt, weil Ochino dieselben meistens dem Juden in den Mund legt, den zu widerlegen er sich den Anschein giebt. Aber indem er dessen Einwürfe gegen die geltende christliche Lehre nicht ernstlich bekämpft, sondern sich vor denselben nur zurückzieht, so hat er deutlich genug verrathen, wohin seine Tendenz gerichtet war. Dieselbe ist nun, mit Trechsel zu reden, subjectivistisch, weil er die logischen Consequenzen aus der subjectiven Willkür zieht, die den Inhalt des ihm überlieferten und anerzogenen scotistischen Gottesbegriffs bildet, und die er noch durch die altscholastische Form der Einfachheit des göttlichen Wesens eigenthümlich sicher stellt. Indem Faustus Socinus, der scholastischen Bildung entbehrend, als Dilettant in die theologische Richtung dieses Vorgängers eintrat, hat er bei dieser Form des Gottesbegriffs den areopagitischen Hintergrund desselben aufgegeben und für die Willkür, d. h. die schlechte Endlichkeit des göttlichen Willens, auch die Form der Endlichkeit — zunächst in dem Begriff der Ewigkeit als der endlosen Zeit — erfunden.

Freilich fehlen äußere Zeugnisse sowohl dafür, daß Faustus Socinus an der Richtung der Dialoge Ochinos seine analogen Gedanken gebildet hat, als dafür, daß die juristische Tradition vom absoluten Fürstenrechte für die Theologie des Lälius und seines von ihm abhängigen Neffen maßgebend gewesen ist. Aber es ist kein äußerer und kein innerer Grund dagegen, daß die Gotteslehre und das ganze System des Faustus durch die eine oder die andere Vermittelung oder durch beide in derselben mittelaltrigen Wendung des Gottesbegriffs wurzelt, in deren logischer

Consequenz die Reformatoren die Lehre von der doppelten Prädestination entwickelt haben. Deshalb ist es auch nicht zufällig, daß Ochino und seine oben genannten Schüler durch die Prädestinationslehre hindurch zur Auflösung der Satisfactionslehre und Ochino weiterhin zum Widerspruche gegen die Trinitätslehre fortschritten. Allein es fragt sich nun, in welcher Art dieser Fortschritt wirklich geschah, der, wenn er auch als logisch möglich erscheint, zu seiner Erklärung noch praktische Bedingungen voraussetzt, da ja, von Scotus und Occam abgesehen, Luther sich solcher Folgerungen aus jenem in seiner Prädestinationslehre anerkannten Gottesbegriffe enthielt.

Der Antitrinitarismus findet seine ersten Vertreter unter den Wiedertäufern, und die Artgleichheit beider Erscheinungen im Gegensatz gegen die echte Reformation ist in manchen Beziehungen anerkannt. Trechsel und Fock finden in beiden Richtungen den radicalen und überwiegend subjectivistischen Zug, der sich einerseits in der Revolution der christlichen Gesellschaft, andererseits in der fundamentalen Neubildung der christlichen Lehre bethätigen wollte, wobei der Gegensatz des rationalen und des mystischen Standpunktes kein Merkmal der Trennung abgiebt, sondern nur als Abstufung im Gesammtverlaufe jener Richtungen bemerkbar wird. Nach welchem Maaßstabe aber beurtheilte man im sechzehnten Jahrhundert den Unterschied des Subjectiven und Radicalen von dem Berechtigten und Conservativen? Diese Frage ist in der Literatur, die dieß historische Gebiet betrifft, so viel ich sehe, gar nicht aufgeworfen worden, geschweige denn, daß ihre Beantwortung feststände. Die Reformation wäre in Deutschland und in der Schweiz nicht über ihre ersten Lebensregungen hinaus gediehen, wenn in jenen Ländern damals die Prätension der römischen Kirche in Geltung und Macht gestanden hätte, daß sie allein die christliche Gesellschaft wäre. Die Gewalt des Papstes hätte in diesem Falle auch in jenen Ländern die Reformation mit denselben Mitteln und demselben Erfolge unterdrückt, wie es in Italien geschah. Die Reformation konnte in Deutschland und in der Schweiz nur darum durchgeführt werden, weil die Ueberzeugung galt, daß das römische Reich die christliche Gesellschaft sei, und weil dieser Grundsatz der Bewegung und Verbreitung eigenthümlich religiöser Gedanken einen Spielraum gewährte, den die Kirche ausschloß. Der Papst und die Bischöfe mußten nothgedrungen dieses Ergebniß des seit Bonifacius VIII. eingetretenen Ruins der Papstmacht und der Erweiterung der staatlichen Advocatie der Kirche dort gelten lassen, wo sie ihm nicht entgegenzuwirken vermochten. Das römische Reich deutscher Nation war nun als Form der christlichen

Gesellschaft durch eine Schranke bezeichnet, welche in der ausschließlichen Geltung eines dogmatischen Bekenntnisses bestand. Das dogmatische Fundament des römischen Reiches als der christlichen Gesellschaft besteht nämlich in der nicänischen Trinitätslehre, auf Grund des kaiserlichen Edicts de summa trinitate et fide catholica, erlassen 380 von Gratianus, Valentinianus, Theodosius, im Justinianischen Codex das erste. Diesem Edicte gemäß sollen diejenigen als katholische Christen gelten, welche das Bekenntniß des römischen Bischofs Damasus zur Trinitätslehre theilen, die Anderen sollen den ehrlosen Namen der Häretiker tragen und der Rache Gottes, aber auch beliebigen kaiserlichen Strafen überantwortet werden. Diese politische Bedeutung der Trinitätslehre, nach welcher sich die öffentliche Meinung in Deutschland unwillkürlich richtete, obgleich sie in unbestimmter Erwartung auf eine bevorstehende Reform der Kirche gefaßt war, wird von den Reformatoren schon dadurch anerkannt, daß sie dieselbe nicht bestreiten. Indem also ihr praktisches Interesse nach ganz anderen Zwecken gerichtet war, als die Trinitätslehre zu construiren oder umzubilden, so hat die Uebergehung derselben in den ältesten Lehrbüchern, in Melanchthons Loci theologici, in Zwinglis de vera et falsa religione, in Farels Sommaire (zuerst 1524), nichts weniger als den Sinn, die Trinitätslehre abzuschaffen, zumal da die Verfasser durch ihr Bekenntniß der Gottheit Christi ihre Geltung voraussetzen. Aber auch ohne die ausdrückliche Darstellung der Trinitäslehre konnte die christliche Lehre dennoch als vollständig erscheinen, wenn die geheimnißvolle Formel mehr als ein in der Sitte (wie noch jetzt bei den Griechen) feststehendes Heiligthum und nicht als Erzeugniß und nothwendiges Object der wissenschaftlichen Erkenntniß angesehen wurde. Es entsprach also dem kaiserlichen Rechte, daß z. B. die Obrigkeit von Zürich fortfuhr, sich als katholisch anzusehen, auch nachdem sie auf die Reformation Zwinglis thatkräftig eingetreten war, und zwar gebrauchten die gnädigen Herren von Zürich auch ihr Strafrecht, um sich diesen Anspruch zu sichern. Als nämlich ein Bürger des von Zürich mitregierten Unterthanenlandes Thurgau, Max Weerli, 1528 nach dem Sprachgebrauch der römischen Kirche die gnädigen Herren von Zürich Ketzer zu schelten gewagt hatte, ergriff man ihn bei guter Gelegenheit in Zürich und richtete ihn als Majestätsverbrecher mit dem Schwerte hin[1]). Nach kaiserlichem Rechte und mit ausdrücklicher Berufung auf

1) Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, I, S. 99, — wo ich aber die genügende Erklärung jenes Ereignisses vermisse.

das Edict Gratians und die späteren kaiserlichen Strafedicte haben die evangelischen Obrigkeiten zu Genf und zu Bern den Michael Servetus (1553) und den Valentin Gentilis (1566) wegen Leugnung der Trinitätslehre mit der Todesstrafe belegt[1]). Keine andere Rücksicht kann den Kurfürsten von Sachsen bestimmt haben, den Johannes Campanus ins Gefängniß zu setzen, der sich in Wittenberg 1530 durch Widerspruch gegen die Trinitätslehre bemerklich machte; denn die gleichzeitig erwähnten Behauptungen desselben über das Aufhören der Sünde in den Bekehrten und über die Unnöthigkeit des Gesetzes für diese, obgleich sie anabaptistische Tendenz verrathen, hätten jenes Verfahren nicht hervorrufen können[2]). Die Theologen Calvin, Beza, Melanchthon begründen freilich das Recht, diese Art von Häretikern zu strafen, aus einer allgemeinen Verpflichtung der Obrigkeit gegen die Kirche, mit Berufung auf Vorbilder aus dem Alten Testament, ohne den Gesichtspunkt des positiven kaiserlichen Rechtes zu betonen. Indessen wird nicht geleugnet werden können, daß jener allgemeine Grundsatz dem positiven Rechte nachgebildet ist. Unter gewissen Umständen konnten vielmehr auch die theologischen Vertreter der reformirten Kirchen in der Schweiz zur Sicherung ihrer verleumdeten Orthodoxie es über sich gewinnen, dieselbe ausdrücklich unter den Schutz des Gratianischen Edicts zu stellen. Dies geschieht in der Vorrede zu der zweiten helvetischen Confession, welche 1566 während des gegen Gentilis schwebenden Processes edirt wurde[3]). Konnten aber die reformirten Kirchen sich doch nicht als orthodox nach dem Maaßstabe der römischen Kirche bezeichnen, sondern nur nach dem Maaßstabe des römischen Reiches, so unterschieden sie die Antitrinitarier als Häretiker von sich, weil dieselben aus dem Rechte der christlichen Gesellschaft hinaustraten, soweit deren Unterschied von dem engeren Begriffe der Kirche damals überhaupt für das öffentliche Bewußtsein galt.

Freilich Luther und Zwingli lassen niemals die Absicht laut werden, durch Anerkennung der Trinitätslehre sich den Schutz des kaiserlichen Rechtes und die Angehörigkeit zu der christlichen Gesellschaft zu sichern. Sie haben offenbar auch das ausgebildete juristische Bewußtsein von den Bedingungen ihrer geschichtlichen Stellung nicht gehabt, welche ich im Begriff bin zu erörtern. Es erschien ihnen als von selbst

---

1) Trechsel a. a. O. I, S. 237; II, S. 328. Vgl. daselbst II, S. 358. 359, daß Gentilis selbst dem Grundsatze gehuldigt hat, daß Häretiker als Lehrer falscher Religion die Todesstrafe verdienen.

2) Trechsel a. a. O. I, S. 27.

3) Niemeyer, collectio confessionum, p. 462 seq. Vgl. Trechsel a. a. O. II, S. 375.

verständlich, das Heiligthum der Trinitätslehre als giltig und bindend vorauszusetzen, ihr praktischer Tact hielt sie innerhalb der Grenzen, welche damals die nicht mehr durchaus kirchlich gesinnte öffentliche Meinung doch als Bedingungen des christlichen Namens aufrecht erhielt. Aber diese öffentliche Meinung richtete sich überlieferungsmäßig nach dem kaiserlichen Rechte, wenn auch der geschriebene Buchstabe desselben den Wenigsten bekannt war. Durch ihre Uebereinstimmung mit dieser öffentlichen Meinung machten aber die Reformatoren es möglich, daß die Landesherren und Obrigkeiten sie duldeten, schützten, gemeinsame Sache mit ihnen machten. Zugleich sicherten sich auch die Reformatoren durch die Beachtung der dogmatischen Bedingung des römischen Reiches nach historischem Rechte ihren Anspruch, der allgemeinen Kirche anzugehören, die sie nur von ihrer Entstellung durch falsche Traditionen befreien wollten. Denn ohne das römische Reich gab es keine allgemeine christliche Kirche, und indem das Reich eine Regel über das Merkmal des katholischen Christenthums aufstellte, verbürgte es denen ihre Angehörigkeit zur allgemeinen Kirche, welche jener Regel entsprachen. Beides ist ausgedrückt in dem Projecte des allgemeinen Concils, unter dessen Schutze die deutsche Reformation sich so weit feststellte, daß sie nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, als es wirklich zum Concile kam. Denn die Appellation an dasselbe bedeutet bei den Reformatoren den Anspruch, zu der im römischen Reiche bestehenden allgemeinen Kirche zu gehören, auch indem sie dem Papste den Gehorsam verweigerten; die im Reichstagsabschied von Speier (1526) ausgedrückte Absicht des Kaisers aber, den Religionsstreit durch ein Concil entscheiden zu lassen, hat den Sinn, daß er die Zugehörigkeit der Protestanten zur Kirche vorläufig nicht in Zweifel zieht, wenn sie sich so halten, wie sie es Gott und dem Kaiser gegenüber verantworten können. Denn auf dem Standpunkte des Reiches galten alle Dogmenbildungen des Mittelalters erst dann als verbindlich, wenn sie von einem allgemeinen Coneil bestätigt sein würden. Diese politische Conjunctur, welche indirect auch den Schweizern zu Gute kam, hat jedoch nicht nur den effectiven Erfolg der Reformation möglich gemacht, sondern auch sehr bedeutend auf die Erhaltung der inneren Gesundheit derselben eingewirkt. Der kirchlich-objective Sinn, durch den das Werk der Reformatoren getragen ist, durch den es sich von der Wiedertäuferei und dem Antitrinitarismus unterscheidet, ist der Ertrag ihrer unverrückten conservativen Haltung auf dem christlichen Boden des römischen Reiches, welches ihnen auch ihr Recht an der historischen allgemeinen Kirche sicherte. So wenig vielleicht in den Schriften der Reformatoren die Rede von der Kirche ist, so ist doch ihre ganze Lehrbildung,

namentlich die Heilsordnung des Einzelnen, durch den Gedanken beherrscht, daß das Ganze vor den Theilen ist, daß der Einzelne nur als Glied der Kirche zum Glauben kommt und im Heile steht. Welchen anderen Sinn hat denn z. B. jener Grundsatz Luthers, daß Gott den heiligen Geist nur durch das Wort und die Sacramente verleiht, als daß kein Glaube und kein christliches Leben denkbar ist außer in der religiösen Gemeinde, welche immer schon da ist, wo der Einzelne zum Glauben gelangt? Den gleichen Sinn hat der praktische Grundsatz, unter dessen Leitung Zwingli sein Unternehmen stellte, daß die politische Obrigkeit von Zürich die berechtigte Vertreterin der christlichen Gemeinde sei und deshalb ihre Anordnungen der reinen Predigt, des Cultus, der Zucht zum Heile des Einzelnen Gehorsam fordern. Diese Anordnungen galten jedoch im Sinne der allgemeinen Kirche, weil sie der heiligen Schrift entsprachen. Die Gemeinde der Gläubigen aber, die Trägerin von Gottes Wort und Sacramenten, war auch für Luther, der sie nicht wie Zwingli als bestehendes Rechtssubject aufweisen konnte, weder eine traumhafte Einbildung noch ein neues Product seines Wirkens in Gestalt einer lutherischen Secte, sondern sie bestand als der unverlierbare Kern der geschichtlich gewordenen Reichskirche, an welcher die Reformatoren ihr Recht hatten und festhielten, indem sie es unternahmen, die fundamentalen Bedingungen dieser Kirche gegen die hinzugekommenen Entstellungen ihrer Lehr- und Lebensformen wirksam zu machen.

Darf hieraus geschlossen werden, daß die subjectivistische Haltung, welche man den Antitrinitariern beimißt, ihr geschichtliches Maaß daran hat, daß sich dieselben auch von der Form der christlichen Gesellschaft lossagen, welche damals im Unterschiede von der abendländischen Kirche zu Bestand und Geltung gelangt war, so wird dieß durch einige Bemerkungen über die verwandte Erscheinung des Anabaptismus noch deutlicher werden. Näher angesehen ist ursprünglich die Bestreitung der Trinitätslehre, die Verneinung der dogmatischen Bedingung der damaligen christlichen Gesellschaft durch einzelne Häupter der Wiedertäufer, nur eine beiläufige Folgerung aus einer Tendenz, welche die damalige christliche Gesellschaft als solche verneinte und sie auf Bedingungen neu begründen wollte, welche eine Analogie in der früheren Geschichte nur am Donatismus fanden. Der Anabaptismus war die radicale oder revolutionäre Reform aus dem Princip der individuellen Mystik. Die Mystik, wie sie in den interessanten und ehrwürdigen Gestalten Eckharts, Taulers, Susos, Ruysbroeks, des Deutsch-Ordens-Priesters in Frankfurt, vertreten ist, hat keine innere Anlage und keinen ursprünglichen Trieb zur Reformation der allgemeinen Kirche. Die Tugendbildung, die sie

vorschreibt, ist asketisch, die Pflichtübung, zu der sie ermahnt, wird gegen den höheren Werth der individuellen Einigung mit Gott preisgegeben. Das vorübergehende Interesse Luthers an der Literatur der Mystiker hat nun nichts weniger als die Bedeutung, daß seine Reformation wesentlich in mystischer Anregung wurzele. So zu combiniren und die oben genannten Mystiker unter die Vorläufer der Reformation zu zählen, sollte man unter uns schon deshalb sich versagen, weil man von katholischer Seite her bereit ist, die Billigkeit in der Beurtheilung der Reformation durch Annahme jener Hypothese zu bethätigen. Timeo Danaos et dona ferentes. Denn die üble Folge jener Anerkennung ist, daß kein qualitativer Unterschied zwischen Luthers Reformation und der Revolution der Schwarmgeister übrig bleibt, und das Ende ist die Lüge von der Abstammung der modernen Revolution von Luther. Die Mystik nämlich erzeugt aus ihrer ursprünglichen Tendenz eine eigenthümliche Gemeinschaft nur in der Gestalt freier Vereinigung der gleichgesinnten und gleichstrebenden Gottesfreunde. Diese ecclesiola in ecclesia ist aber auf das umgekehrte Schema begründet, wie die allgemeine Kirche; sie ist die Summe und das Product der vielen Einzelnen, die durch ihre besondere active Heiligkeit zusammengehören, während die Kirche das den Einzelnen logisch vorausgehende Ganze ist, zu welchem Jeder gehört, insofern er von Gott durch seine Gnade, durch sein Wort und die Taufe geheiligt wird. Als die Mystik durch das von Luther und Zwingli[1]) gegebene Beispiel sich aufgefordert fand, die Reform nach ihrer Weise zu unternehmen, da galt der Sturm nicht den Entartungen der Kirche, sondern der ganzen bestehenden Ordnung. Die Verwerfung der Kindertaufe und die Ausübung der Wiedertaufe bezeugte den widerkirchlichen Sectengrundsatz, daß die Summe der activ Heiligen die christliche Gemeinschaft bilde. Diese Gemeinschaft sollte Theokratie sein, Kirche und Staat in Einem, da der geschichtlich gewordene Unterschied zwischen Staat und Kirche nur den unüberwundenen heidnischen Charakter des Staates zu bewähren schien. Als es aber darauf ankam, die neuen Formen für die neue Gesellschaft zu finden, war natürlich die individuelle Mystik zu arm und zu negativ, um solche aus sich zu erzeugen; man griff also nach dem fernliegenden Vorbilde der Gütergemeinschaft in der Gemeinde zu Jerusalem oder nach den Mustern des mosaischen Gesetzes,

1) Die radicale Reform Grebels u. A. in Zürich hat freilich ursprünglich keinen mystischen, sondern einen biblisch-gesetzlichen Charakter und die Tendenz, auf die historisch erkennbaren Normen der urchristlichen Gemeinden zurückzugreifen; sie mündet jedoch in das mystische Fahrwasser der wiedertäuferischen Bewegung ein.

als ob dasselbe durch seine theokratische Abzweckung bestimmt wäre, jedem Volke in jeder Culturepoche aufgezwängt zu werden. Wo man die Revolution der christlichen Welt durch allmähliche Gewinnung der Gemüther durchzuführen sich getraute, da begnügte man sich, sie der bestehenden Ordnung zu entfremden durch Anleitung zur Verweigerung des Eides, des Kriegsdienstes und der Uebernahme von Aemtern; wo aber die Gelegenheit zur Gewalt günstig erschien, da wandte man das Verhältniß Israels zu den Heiden an, um sich berechtigt zu achten, durch den Schrecken zu herrschen und durch ihn den Glanz der neuen Theokratie zu vermehren. Endlich erschien der präsumirten prophetischen Begeisterung jedes Bedürfniß religiöser und theologischer Schule als überflüssig, und die heilige Schrift sollte entweder durch das innere Wort, das in den Heiligen wirkte, aufgeschlossen werden oder erschien denselben überhaupt als ein Buch untergeordneten Werthes. Ueberall nun, wo die Einzelnen durch die mystische Synthese des göttlichen Geistes mit ihnen sich befähigt und aufgefordert fanden, die von den Reformatoren scheinbar vernachlässigte Aufgabe activer Heiligkeit bis zur vorgeblichen Höhe effectiver Sündlosigkeit durchzuführen, verneinen sie die Geltung des allgemeinen Versöhnungswerkes Christi, drücken dessen Bedeutung auf das individuelle Vorbild herab, und Manche leugnen deshalb in weiterem Fortschritt seinen Vorzug der Gottheit und unterwühlen oder leugnen die Trinitätslehre. So hängt der Antitrinitarismus auf der früheren mystischen Stufe wie auf der späteren dialektischen davon ab, daß die Lehre von der Satisfaction oder von der allgemeinen Versöhnung durch Christus nicht mehr als nothwendig für die Begründung und Regelung des christlichen Lebens erschien. Die Bestimmung des christlichen Lebens in diesen Kreisen der Opposition, sowohl im anabaptistischen wie im socinianischen, hat nämlich ihr charakteristisches Merkmal daran, daß die Gebundenheit des Einzelnen an die logisch vorausgehende Gemeinschaft des Glaubens direct geleugnet wird. Dieser Umstand, welcher am Anabaptismus schon hervorgehoben ist und für den Socinianismus noch bewiesen werden wird, findet sein Gegentheil an der Wahrheit, die ich freilich hier nur ohne Beweis aussprechen kann, daß die Idee von der allgemeinen Versöhnung durch Christi Wirken und Leiden in Wechselwirkung steht zu der richtigen Fassung des Begriffs von der erwählten Gemeinde (Kirche). Die klare Erkenntniß davon hat der orthodoxe Protestantismus nicht erreicht, und darin ist seine theoretische Schwäche gegen die Einwendungen der Gegner begründet. Aber sein praktisches Recht und die Correctheit seines Strebens hat er dadurch gewahrt, daß sowohl die Idee der allgemeinen Versöhnung durch Christus, als auch

die Geltung der Kirche über der Heilsordnung des Individuums von ihm aufrecht erhalten worden sind.

Der Antitrinitarismus, der ursprünglich nur eine Folgerung im Schooße des Anabaptismus ist, hat, nach seiner durch Faustus Socinus durchgesetzten Ablösung vom Anabaptismus, einen quantitativ engeren Spielraum als diese Erscheinung der Gesammtopposition gegen die christliche Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts. Daß es dem Faustus gelang, die Giltigkeit der Wiedertaufe in den unitarischen Gemeinden Polens abzuschaffen (auf einer Synode zu Rakow 1603), bedeutet aber zugleich einen qualitativen Gegensatz des Socinianismus gegen den mystischen, schwärmerischen, theokratisch-revolutionären Charakter der ursprünglichen Opposition. Die Richtung der Socinus wurzelte eben nicht in der mystischen Identificirung des göttlichen und des menschlichen Geistes, sondern in der verständigen Unterscheidung zwischen Gott, dem absoluten Rechtssubject, und dem Menschen als Inhaber verliehener Rechte und ihrer wechselseitigen Beziehung. Ferner, indem man sich nach dem Muster der urchristlichen Gemeinden richtete, achteten die Socinianer die passive Ergebung in die Verfügungen des Staates, auch in die Verfolgungen durch denselben, als Christenpflicht. Nur insoweit ist ihre dogmatische Opposition gegen die öffentliche christliche Meinung durch das Fortwirken anabaptistischer Grundsätze begleitet, als sie über Recht und Pflicht des Kriegsdienstes und der Bekleidung von Aemtern nicht zu klaren und widerspruchslosen Grundsätzen gelangten, so lange sie in Polen existirten[1]). Der qualitative Gegensatz des Socinianismus gegen den Anabaptismus vollendet sich aber in Folgendem. Der Anabaptismus in seiner Tendenz auf die Sectengestalt der Gemeinschaft und in seinem Widerspruch gegen die Bedingungen, unter denen die Gemeinschaft allgemeine Kirche sein würde, verneint die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Schule in seinem Schooße und hat es deshalb auch zu keinem Lehrbegriff gebracht; der Socinianismus aber, welcher durch und durch Gelehrsamkeit ist, bringt es grundsätzlich nur zu derjenigen Form der Gemeinschaft, an deren Merkmalen wir die Schule erkennen müssen.

Die Reformation hatte nicht ihren ursprünglichen Zweck erreicht, die allgemeine Kirche in ihrer vorausgesetzten Einheit umzugestalten. Es war eine Mehrheit von christlichen Religionsgesellschaften entstanden. Für manche Personen ergab sich aus diesem Zustande die Frage, welche unter den bestehenden Kirchen die wahre sei, der man sich anschließen müsse,

---

1) Vgl. Fock a. a. O. S. 704 ff.

oder ob man mit aparter Ueberzeugung sich an der Isolirung von jeder der größeren Kirchen und an dem Glauben genügen lassen könne, daß man zu der unsichtbaren Kirche gehöre, die Gott bekannt sei. Gegen die letztere Meinung Schwenkfelds und Sebastian Franks vertrat Melanchthon in den Loci theol. von 1543 den Anspruch, welcher auf den allgemeinen reformatorischen Begriff von der Kirche sich bezieht, daß die sichtbare, also die wirkliche Kirche diejenige Gemeinde sei, welche sich auf das Evangelium Christi, d. h. die Predigt von der freien Gnade als dem einzigen Grunde des christlichen Glaubens und Lebens, und den rechten Gebrauch der Sacramente, und demgemäß auf das Amt des Evangeliums gründe [1]). Aehnlich klingt es nun, wenn Faustus Socinus die Kirche erkennt als coetus aspectabiles eorum, qui salutarem doctrinam Christi tenent ac profitentur [2]). Aber obgleich es zum Heile nothwendig ist, daß Einer in der wahren (wirklichen) Kirche Christi sich befinde, so folgt hieraus nicht die Aufgabe, die wahre Kirche aufzusuchen, sondern nur die, die heilsame Lehre Christi zu erkennen. Wer dieß erreicht, wird auch die Anderen auffinden, welche wie er selbst diese Lehre besitzen. Denn es ist auch Niemandem vorgeschrieben, die heilsame Lehre von der wahren Kirche zu lernen. Dieß könnte auch nicht vorgeschrieben werden, ohne uns in den Widersinn zu verstricken, daß man erst die heilsame Lehre kennen müßte, um an ihrem Besitze die wahre Kirche zu erkennen. Auch wenn (im Sinne Melanchthons) die wahre Kirche, welche die heilsame Lehre verbürgen würde, an den bekannten Merkmalen erkannt werden soll, so kann man deren Zuverlässigkeit doch nur aus der heiligen Schrift sich klar machen, muß also doch im Voraus der richtigen Lehre Christi gewiß sein. Also ist es überflüssig, nach der wahren Kirche zu forschen und den Anschluß an sie zu suchen. Hat man die wahre Lehre Christi gewonnen, ist man dadurch Christi Schüler, so hat man Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist. Denn, wie der Rakow'sche Katechismus noch deutlicher ausspricht (qu. 489): Salutaris doctrina, quam quicunque coetus habet ac profitetur, est vera Christi ecclesia .... Tenere salutarem doctrinam, cum ecclesiae Christi sit natura, signum illius, si proprie loquaris, esse non potest, cum signum ipsum a re, cujus signum est, differre oporteat.

Der Socinianismus versteht allerdings unter der doctrina salutaris Christi nicht blos sein eigenes System, sondern er gesteht auch den anderen Kirchen den Besitz der zum Heile nothwendigen Lehre zu, mit

1) Corp. Ref. XXI, p. 825; cf. III, p. 983.
2) Bibliotheca fratrum pol. I, p. 323 seq.

dem Vorbehalt, daß sie dieselbe mit mehr oder weniger müßigen Zusätzen verbinden. Deshalb erkennt er die allgemeine Kirche als die Summe aller einzelnen Genossenschaften. Unter diesen gilt ihm aber seine eigene Vereinigung als die relativ reinste und normale, und von der Art, in der er sich der Entstehung der eigenen Vereinigung bewußt ist, abstrahirt er überhaupt den Begriff der Kirche. Der Typus nun, der hierfür geltend gemacht wird, ist der Begriff der Schule. Denn die Gemeinschaft, deren Wesen eine Lehre ist, welche also nur so lange besteht, als diese Lehre die Ueberzeugung der Genossen bindet, ist Schule. Die Lehre ferner, welche nur als das Ergebniß technischer Schriftforschung und polemisch-dialektischer Gestaltung vorgestellt wird, begründet nur die Möglichkeit einer Schule. Die Gemeinschaft endlich, welche gebildet wird durch die freie Verbindung derer, welche von der gleichen frei gewonnenen Erkenntniß überzeugt sind, ist Schule. Es leuchtet ein, wie weit die unter dem Titel der Kirche in der angegebenen Weise definirte Gemeinschaft absteht von der Gemeinde der Gläubigen, welche an dem reinen Evangelium erkannt wird, weil sie in erster Linie in Betracht kommt als das Product der Gnadenoffenbarung Gottes, und deshalb alle einzelnen Gläubigen von vornherein umfaßt. Ich darf aber wohl erwähnen, daß Melanchthon in der oben angeführten Ausgabe der Loci (p. 835) das verhängnißvolle Zugeständniß macht, die Kirche für coetum similem scholastico coetui zu erklären. Dieß entspricht seinem doctrinären Triebe, in dem er gewohnt war, evangelium mit doctrina evangelii oder articuli fidei zu vertauschen; hierdurch aber hat er der lutherischen Kirche den beschränkten schulmäßigen Zug einverleibt, der sich nur zu bald gegen ihn und seine Anhänger richtete. Man mag an der Analogie dieses Elementes in der Kirche der deutschen Reformation mit dem socinianischen Grundbegriff von der Kirche erkennen, daß es die Reinheit und Universalität des kirchlichen Princips beeinträchtigt[1]).

Nachdem der historische Grund des Gegensatzes zwischen der echten Reformation und der radicalen Reform und der Grad der Uebereinstimmung und Abweichung zwischen dem Anabaptismus und dem Socinianismus ermittelt worden ist, wird es möglich sein, die praktischen Bedingungen festzustellen, unter welchen der scotistische Gottesbegriff durch Ochino und Faustus Socinus zu den im Systeme des Letzteren erreichten

1) Der vielfach vernommene Satz, daß das Bekenntniß das Wesen der Kirche sei, ist viel weniger lutherisch und viel mehr socinianisch, als diejenigen wissen, welche mit ihm ihr Spiel treiben.

Folgerungen entwickelt werden konnte. Die Versöhnungslehre ist schon durch Duns auf die schiefe Ebene gestellt, auf welcher sie nur so lange feststand, als die kirchliche Autorität das Spiel der logischen Consequenzen zurückhielt. Die vollkommene Willkür Gottes erweist sich nicht blos in der durch Duns übrigens ganz richtig ausgedrückten Fassung des Begriffs vom Verdienste Christi, daß es einen Werth zur Vermittelung der Begnadigung nur habe, weil es Gott für diesen Zweck hat gelten lassen (acceptavit). Um diese willkürliche Ordnung der Sache zu bewähren, setzte Duns hinzu, daß nicht nur ein guter Engel, sondern auch ein bloßer Mensch, wenn er sündlos empfangen und mit der höchsten Gnade ausgestattet gewesen wäre, die Aufhebung der Sünde und die Seligkeit für die Menschen verdienen konnte. Ja, wenn jedem Menschen die erste Gnade ohne Verdienst gegeben worden wäre, so könnte Jeder für sich selbst die Aufhebung der Sünde verdienen[1]). Durch diese Sätze ist der Zweifel an der Nothwendigkeit nicht nur des allgemeinen Erlösungswerkes Christi, sondern auch der Geltung seiner Gottheit in dieser Beziehung als nächste logisch mögliche Consequenz angedeutet. Daß nun diese Folgerungen gerade in den Gesichtskreis der italienischen Reformfreunde traten, so daß Viele von ihnen, als sie aus ihrem Vaterlande durch die Inquisition vertrieben wurden, einen mehr oder weniger entwickelten Zug zum Antitrinitarismus in die Schweiz mitbrachten, läßt sich nicht schon erklären durch den lebhaften italienischen Verstand und durch die vorherrschende humanistische Bildung jener Flüchtlinge, sondern als die Hauptsache muß dabei beachtet werden, daß die Lage der christlichen Gesellschaft in Italien den Opponenten gegen das römisch-kirchliche Christenthum von vornherein die Möglichkeit entzog, die leitende Geltung des Gedankens der allgemeinen Kirche festzuhalten, vielmehr ihnen den Typus der Secte oder der Schule aufnöthigte. In Italien hatte das Kaiserthum die gegen Gregor VII. und Innocenz III. verlorene Geltung nicht wieder erlangt. Dort erschien die römische Kirche als die einzig mögliche Form der kirchlichen Gesellschaft. Sie beherrschte die Massen des Volkes, welches durch keine Erwartung kirchlicher Reform zur Aufnahme der reformatorischen Einwirkungen aus der Schweiz und Deutschland vorbereitet war. Fast nur literarisch gebildete Männer waren für dieselben zugänglich, diese aber waren fast überall von vornherein durch den Stand der öffentlichen Meinung und die unerschütterte Macht der kirchlichen Organe am öffentlichen Auftreten in Gemeinden gehindert und

---

1) Vgl. die Studien über die Begriffe Genugthuung und Verdienst Christi Jahrb. f. d. Theol. Band V, S. 617.

zu geheimer Vereinigung genöthigt. Da fand ihre Theilnahme an der Reformation, auch wenn sie ursprünglich sich auf deren ethischen Kern richtete, weder die nothwendige Förderung noch die nothwendige Zügelung, welche die öffentliche Bethätigung des allgemein-kirchlichen Bewußtseins gewährt. Deshalb ist unter so vielen Italienern entweder das anabaptistische Sectenthum oder die Neigung zu schulmäßiger Kritik aller Dogmen genährt worden. Denn dem Schulinteresse liegt die Kritik der Trinitätslehre ebenso nahe wie die Bildung des richtigen Begriffs von der Rechtfertigung. Natürlich bleibt durch diese Bemerkungen die Thatsache unberührt, daß ein großer Theil der italienischen Flüchtlinge durch die von ihnen in der Schweiz gebildeten Gemeinden in den Gang des reformirten Kirchenthums sich hineinfanden. Allein die Entwickelung der beiden Socine wird durch die aufgestellte Combination wahrscheinlich richtig erklärt sein. Nur auf Ochino, dessen Bildungsgang am genauesten verfolgt werden kann, scheinen sie nicht zu passen. Denn derselbe war, solange er in Italien sich zur Reformation bekennen durfte, als öffentlicher Prediger in der Lage, eine fast durchaus kirchliche Haltung zu behaupten; deshalb hat er auch bei seinem Uebertritt in die Schweiz seine Stellung in dem kirchlichen Lager gefunden. Daß er erst danach auf den Weg des Antitrinitarismus kam, würde höchstens auf unmeßbare individuelle Impulse zurückgeführt werden müssen[1]), wenn nicht gerade sein Scotismus feststände, der ihn zu jener Wendung disponirte, und zugleich die Wahrscheinlichkeit der persönlichen Einwirkung des Lälius Socinus vorläge. Diese aber ist, wie der Erfolg anzunehmen nöthigt, einflußreicher auf Ochino gewesen als sein gleichzeitiger Verkehr mit dem anderen Landsmann, dem kirchlich-orthodoxen Petrus Martyr[2]). Bildet also Ochino als scotistischer Theolog ein bedeutendes Mittelglied für die Entwickelung des Systems des Faustus Socinus, so ist dieß darum der Fall, weil Ochino durch Lälius auf die Bahn des in diesem präformirten unkirchlichen und widerkirchlichen Schulinteresses geführt worden ist. Hiermit soll dieser Tendenz nicht ihr eigenthümlicher Werth abgesprochen, sondern nur die Stellung bezeichnet werden, die sie geschichtlich zur Seite und im Gegensatz zu der wirklich kirchlichen Reformation einnimmt. Denn aus der aufgestellten Charakteristik des Socinianismus ergiebt sich zwar leicht die Folgerung, daß die Socinianer nur wegen der unausgesetzten Verfolgung, welche sie traf, sich den Glauben erhielten, eine den

1) Nach Trechsel II, S. 206 f. verräth er Spuren anabaptistischer Richtung in seinen zu Genf 1544 veröffentlichten Apologen.

2) Vgl. Trechsel II, S. 212.

anderen coordinirte Kirche zu sein. Allein der Socinianismus zeichnet sich als Schule vor der Theologie der evangelischen Kirchen dadurch aus, daß er dem Impuls des Humanismus stets treu geblieben ist, welcher der beginnenden Reformation eine Menge von werthvollen Kräften zugeführt hatte, aber bald genug von den zum strengen Dogmatismus sich wendenden Kirchen, nicht zu ihrem Vortheile, verleugnet wurde[1]).

Zum vollen Verständniß eines theologischen Systems bietet ein bedeutendes Hilfsmittel die Polemik der Zeitgenossen. Denn man lernt

1) Meine Erklärung des Socinianismus steht in directem Widerspruch zu der von Schneckenburger in den „Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien". Derselbe wendet seine bekannte Methode, jedes theologische System aus einer subjectiven Wurzel abzuleiten, von welcher ich mir nicht verhehlen kann, daß sie einen Feuerbach'schen Geschmack hat, auch auf den vorliegenden Gegenstand an. „Der socinianische Lehrbegriff ist ganz im Interesse der Moral ausgebildet und vom praktischen Standpunkt aus construirt." „Wenn Gottes Wesen einseitig dahin bestimmt wird, daß er absoluter Wille sei, so spiegelt sich auch hierin blos der moralische Standpunkt, bei welchem der Wille das Höchste ist" (S. 60. 40). — Hingegen berührt sich meine Ansicht am nächsten mit der von Fock (Socinianismus, S. 97 f.), welcher das socinianische System in formaler Beziehung den Erscheinungen des Protestantismus zuweist, allein in seiner materialen Grundanschauung eine Nachwirkung des Katholicismus erkannt wissen will. Freilich ist mir die Methode fremd, welcher gemäß dieß Ergebniß gewonnen wird. Der Gegensatz zwischen katholischem und evangelischem Christenthum kann nicht erschöpfend bestimmt werden nach den verschiedenen logischen Möglichkeiten der Beziehungen zwischen Unendlichem und Endlichem, Objectivem und Subjectivem! Wenn also zur Erklärung des Socinianismus darauf verwiesen wird, daß die im Katholicismus nur äußerlich verbundenen Momente durch den Bruch der kirchlichen Autorität gänzlich auseinandergefallen seien und daß die Socinianer, indem sie nicht das positiv protestantische Princip der inneren Vermittelung der Gegensätze zur Einheit sich aneigneten, nur den unvermittelt bleibenden Gegensatz des Objectiven und Subjectiven unter den vorwiegenden subjectiven Gesichtspunkt gestellt hätten, — so wird zugestanden werden dürfen, daß meine geschichtliche Nachweisung des materialen Princips des Socinianismus im Scotismus und der formalen Bedingtheit in dem gegen den Begriff der Kirche und die historische Continuität der christlichen Gesellschaft gleichgiltigen Schulinteresse deutlicher ist als die in gleicher Richtung tastenden Bemerkungen des um die Geschichte des Socinianismus übrigens so verdienten Forschers. — Ich weiß es deshalb wohl zu würdigen, daß Hilgenfeld sich durch Fock nicht von der katholischen (oder lieber: mittelaltrigen) Wurzel des socinianischen Systems überzeugen ließ, sondern in seinen „kritischen Studien über den Socinianismus" (Theol. Jahrb. VII, S. 371—398) den hyperprotestantischen Charakter des Socinianismus auch in Hin-

auf diesem Wege nicht blos die Fehler und schwachen Punkte des bestrittenen Systems kennen, sondern erkennt auch an den Mängeln der angreifenden Partei das relative Recht und die Möglichkeit der Geltung des bestrittenen Systems in seiner Zeit. Mag also im vorliegenden Falle die Sympathie des Geschichtsforschers noch so bestimmt der dem Socinianismus entgegengesetzten Richtung zugewandt sein, so ist dadurch das Urtheil nicht ausgeschlossen, daß Lutheraner und Calvinisten ihren berechtigten Standpunkt doch nur mit unzureichenden Mitteln und ungenügender Ueberzeugungskraft geltend zu machen verstanden. Unter Beachtung dieser Bedingungen kann das Studium der Polemik des siebzehnten Jahrhunderts für die theologische Arbeit der Gegenwart überaus förderlich sein, während die bloße Repristination der Dogmatik jener Epoche lähmend und auflösend auf unsere Theologie wirkt. Denn in der Polemik jener Zeit pulsiren die leitenden theologischen Gesichtspunkte, welche der bequeme Niederschlag der Resultate in der Dogmatik meistens kaum erkennen läßt, namentlich nicht das Maaß ihrer berechtigten Stärke und der Schwäche ihrer wissenschaftlichen Begründung. Allerdings läßt die pedantische und kleinlich-rechthaberische Methode der Polemik, insbesondere die blos ziffermäßige Aneinanderreihung der controversen Punkte, nicht leicht die wichtigen Probleme vor den gleichgiltigen Nebensachen hervortreten, und die Benutzung der heiligen Schrift entbehrt der Fähigkeit, den Streit zu schlichten, weil keine der Parteien im Stande ist, die

---

sicht des Inhaltes festzustellen unternahm. Soll nämlich das katholische und das protestantische Wesen je durch die Auffassung der vorherrschenden Transscendenz und Immanenz des Göttlichen zum Menschlichen bezeichnet sein, so hatte Hilgenfeld eine Menge von Gründen, um an der Reihenfolge der praktischen Bedingungen des christlichen Lebens, welche die Socinianer aufstellen, nachzuweisen, daß dieselben sich der vordringenden Culturbewegung anschließen und daß die göttliche Einwirkung auf diese Richtung des menschlichen Willens berechnet sei, also nicht über dieselbe transscendire. Jedoch dienen mir diese Betrachtungen als Beweis, daß mit dem Schema von Transscendenz und Immanenz auf dem Boden dieser Aufgabe nicht weiter zu kommen ist. Der socinianische Gottesbegriff macht allerdings nicht den Eindruck der Transscendenz über das menschliche Handeln, jedoch nur weil er selbst den Stempel der Endlichkeit trägt, aber der praktische Drang des socinianischen Lebens, so stark er in allen Gliedern des Systems ausgeprägt ist, entbehrt des Maaßes durch das für Gott und die Menschen gemeinsame Sittengesetz. Dessen Behauptung im orthodoxen Protestantismus leistet nun die Gewähr, daß derselbe, auch das beschauliche Lutherthum, durch den Gedanken der Praxis des Gottesreiches zur vollen Reife entwickelt werden kann, ohne daß ihm damit eine seinem Princip zuwiderlaufende Gewalt angethan wird. Unter diesem Gesichtspunkt aber erscheint der praktische Zug des Socinianismus, der nur durch den Gedanken der Billigkeit Gottes geregelt ist, als eine Verkümmerung, deren Vorbild im Mittelalter liegt.

Methode der biblischen Theologie zu erreichen, welche allein die Auslegung der heiligen Schrift aus ihr selbst verbürgt.

Der fundamentale Punkt, welcher zwischen den Socinianern einerseits und den Lutheranern und Calvinisten andererseits streitig ist, ist die Frage über die Beziehung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Die beiden letzteren stimmen darin überein: 1) daß die Gerechtigkeit Gottes an dem christlichen Sittengesetze ihren vollständigen Ausdruck und ihr für Gott selbst nothwendiges Maaß hat; 2) daß diese Regel des menschlichen Handelns zum Zwecke der Seligkeit dem Bewußtsein des Menschen eingeboren, überdies den ersten Menschen implicite in dem bekannten Verbote eröffnet ist und von da an, auch abgesehen von den Promulgationen durch Moses und Jesus, für die religiöse und sittliche Gemeinschaft des Menschengeschlechts gilt; 3) daß Gott alle Uebertretungen dieses Gesetzes durch die Menschen als Verletzungen der öffentlichen Ordnung, als crimina, mit dem Tode der Verdammniß bestraft, und zwar nach Nothwendigkeit seiner Natur, welche für die Geltung seines wesentlichen Willens über die Menschen einsteht; 4) daß die Gnadenordnung zur Rettung der Menschen nur unter der Voraussetzung in Geltung gesetzt werden konnte, daß die Menschen von ihrer Strafverpflichtung wie von ihrer Pflicht der Gesetzerfüllung zum Zwecke der Seligkeit durch die volle Satisfaction entbunden würden, welche Jesus als der Gottmensch durch sein unverschuldetes Todesleiden für jene, durch seine freiwillige Erfüllung des für ihn nicht geltenden Gesetzes für diese entrichtet hat[1]), so daß durch diese Vermittelung feststeht, daß auch die an Christus geknüpfte Gnadenordnung der ewigen Geltung des Gesetzes als Ausdruckes der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes untergeordnet bleibt. — Hingegen die Socinianer lehren: 1) daß die Gerechtigkeit Gottes zwar in erster Linie ihr Maaß hat an der Würde eines intelligenten Wesens und an der universa honestas, daß jedoch sein Handeln gegen die Menschen durch diese Regel nur negativ begrenzt ist, positiv aber durch die unmeßbare aequitas bestimmt wird als durch dasjenige Verfahren, welches der Geltung eines sittlichen Privatverhältnisses entspricht; 2) daß deshalb die sittliche Entwickelung des Menschengeschlechtes nicht durch die Geltung eines identischen Sittengesetzes beherrscht ist, sondern die Gesetzgebung Gottes auf ihren verschiedenen Stufen quantitative und qualitative Unterschiede an sich trägt; 3) daß

1) Diese Schätzung der obedientia activa ist von Beza in die reformirte Theologie herüber genommen worden und gilt, wenn auch nicht bei allen, so doch bei den einflußreichsten Lehrern dieser Schule.

Gott die Freiheit hat, Strafen für die Sünden zu verhängen oder zu erlassen, da dieselben als Verletzungen seiner Rechte nur den privatrechtlichen Charakter von Geldschulden oder Injurien an sich tragen, und daß er eine Veranlassung (nicht die sittliche Nöthigung) zur Vollziehung der verdammenden Strafe nur hat, wenn die Verstocktheit und Hartnäckigkeit des Sünders es fordert[1]); 4) daß die Vollmacht Gottes, Sünden unter der Voraussetzung, daß sie bereut werden, zu vergeben, an keine seiner Gerechtigkeit schuldige Satisfactionsleistung gebunden ist, daß also, indem sie sich ausspricht in der durch Christus verbürgten Verheißung, sie zugleich den Grundsatz gelten läßt, daß die Seligkeit durch Erfüllung der Gebote Christi erreicht werde.

Der Vollständigkeit wegen habe ich noch hinzuzufügen, daß Faustus in der biblischen Begründung dieser Gedankenreihe nicht blos eine große Sorgfalt der Vergleichung und Combination der einzelnen Aussprüche beweist, sondern daß er auf zwei Punkten eine fruchtbare und werthvolle Betrachtung anbahnt. Einmal bedeutet wirklich die Gerechtigkeit Gottes in der Bibel nicht den Grund solchen Handelns Gottes mit den Menschen, in welchem die Belohnung von Gesetzerfüllung und die Bestrafung von Gesetzübertretung durchaus coordinirt wären, sondern ganz überwiegend den Grund des für die Menschen heilsamen Handelns, so daß die Deutung der Gerechtigkeit als rectitudo et aequitas den richtigen Gedanken wenigstens berührt, wenn auch nicht ihn erschöpft. Ferner hat Faustus auf die Bedeutung hingewiesen, welche die Unterscheidung von Sünden mit erhobener Hand und Sünden aus Versehen (Num. 15) für die Feststellung des Umfangs der Sündenvergebung durch Gott hat, obgleich ihm entgangen ist, daß diese auch durch das Neue Testament bezeugte Abstufung der Sünden ihr Maaß an der Geltung der Versöhnungsidee hat. Vergleicht man nun mit der sorgfältigen exegetischen und dialektischen Bearbeitung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes, die sich freilich durch die nachgewiesenen sophistischen Vermittelungen als verfehlt erweist, die Art der Widerlegung, welche Abraham Calov in dem Socinianismus profligatus[2]) übt, so wird die etwa gehegte Erwartung, daß dieser große Held der lutherischen Theologie an Gewissen-

1) F. Socin. de Christo servatore, I, 1: Duplex dei justitia, una, qua perpetuo utitur, dum scelestos et contumaces ac perditae spei homines plectit atque exterminat. Crellius l. c. cap. 23 (p. 61): Potestatem habet deus poenam infligendi, ita et non infligendi, nisi forte extrema peccatoris contumacia diversum postulet. Cap. 25 (p. 80): Si aliqua est poena, quam merito cuipiam infligit deus, necesse est jus quoddam ex delicto creaturae natum esse ad poenam infligendam.

2) Im zweiten der drei Theile seiner Scripta antisociniana. Ulm 1684. Fol.

haftigkeit und Sorgfalt dem Gegner überlegen sei, durchaus niedergeschlagen. Die Controverse: utrum justitia sit essentialis in deo proprietas, wird auf fast Einer Folioseite abgehandelt. Daß gegen die Anfänge der biblisch-theologischen Methode und die danach durch die Socinianer ermittelten Resultate von Calov blos die widersprechenden Sätze in Begleitung von ziffermäßig bezeichneten Bibelstellen ins Feld geführt werden, darf mich nicht Wunder nehmen. Denn man erlebt noch heute, daß unsere mit Gründen belegten und mit Widerlegung anderer Ansichten ausgestatteten exegetischen Resultate ohne ihre Gründe angeführt und dann durch ziffermäßige Allegation von solchen Bibelstellen beseitigt werden, deren widersprechender Sinn bestritten war, — und zwar von Männern, denen kein böser Wille dabei zuzutrauen ist. Der einzige dialektische Grund, den Calov für seine Thesis aus den Zugeständnissen der Socinianer anführt, ist nun der, daß, wenn die Hartnäckigkeit des Sünders die Strafe fordere, dieß nur so viel heiße, als daß die Gerechtigkeit Gottes ihn zum Strafen nöthige, daß aber ferner dieß für alle Sünden außerhalb des Gebietes der Versöhnung gelte, da dieselben sämmtlich die Majestät Gottes verletzen, also der Natur und Heiligkeit Gottes durchaus zuwider seien. Ihre Ergänzung findet diese Argumentation noch unter dem Titel de satisfactione Christi in der (wiederum keine Folioseite füllenden) Controverse: utrum deus sine ulla satisfactione peccata nobis condonare potuerit. Jeder kann zwar von seinem Rechte nachgeben, aber mit Achtung vor der Gerechtigkeit. Die Sünden sind nicht Privatbeleidigungen, sondern Verletzungen der öffentlichen Ordnung, deren Bestrafung einem gerechten Richter von Rechtswegen obliegt. Obgleich nun Gott nicht einem unter dem Gesetze stehenden Richter vergleichbar ist, so doch auch nicht einer Privatperson, welche Beleidigungen vergeben darf, sondern er ist als der oberste Weltrichter anzusehen, der niemals gegen die Gerechtigkeit handeln kann.

Dieselben Einwendungen erhebt auch Johann Hoornbeek zu Utrecht, nachher zu Leiden, Verfasser des Socinianismus confutatus (drei Bände in Quart, Amsterdam 1650—1664). Seine Erörterung des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes steht nicht unter der Lehre von Gott, sondern unter der von Christi Satisfaction (Tom. II, lib. III, cap. 1. p. 508 seq.). Dieß drückt nicht gerade ein entwickeltes Bewußtsein von der principiellen Bedeutung jenes Begriffs für das reformirte Lehrsystem aus, allein auch Calov ist hierin dem Genossen nur um einen halben Schritt voraus. Jedoch Hoornbeeks Darstellung, indem sie mit größerer dialektischer Beweglichkeit sich auf die Gegner einläßt, verräth auch das Bestreben, den gemeinsamen schwachen Punkt aufzuklären, welchen Calovs

corporalmäßige Knappheit ganz geeignet ist zu verstecken. Es ist der Gedanke von der natürlichen Nothwendigkeit der Strafgerechtigkeit in Gott, welche die Socinianer offen nur als Wirkung des willkürlichen Willens behaupteten, welche sie aber wider ihre Absicht in der Bestrafung der hartnäckigen Sünder durch Gott anerkannten. Hoornbeek begnügt sich nun nicht, die Sache durch dieß Zugeständniß als abgemacht anzusehen, sondern er tritt in die Aufgabe ein, die natürliche Nothwendigkeit sowohl der Strafgerechtigkeit als der Güte Gottes mit den Bedingungen seines Willens in Einklang zu setzen (S. 516). In dieser Richtung stellt er nun folgende Sätze auf: 1) Es ist mit der Gerechtigkeit wie mit der Güte in Gott keine Natururſache gemeint, welche nur in einer Richtung wirkt, welche also im Widerspruch mit dem Willen wäre, sondern eine solche Ursache, welche nicht ohne Grund wirkt, nämlich nicht ohne daß sie vom freien Willen aufgenommen würde. 2) Indem die natürlichen Eigenschaften in Gott seinem Willen vorhergehen, so kommen sie doch zur Wirkung nur durch Vermittelung des freien Willens. 3) Die entgegengesetzten Eigenschaften, wie Güte und Gerechtigkeit, treten nicht in Widerspruch, denn in Gott selbst sind sie identisch, in ihren Wirkungen werden sie auf verschiedene Objecte bezogen, die Güte auf die Dinge, sofern sie sind, die Gerechtigkeit auf menschliche Entschlüsse, sofern sie böse sind. 4) Unter dieser Voraussetzung ordnet Gott überhaupt die Wirkungen seiner Güte und Gerechtigkeit nach seinem freien Willen oder, wie es vorher (S. 513) einmal heißt, nach seinem weisen Beschlusse, der Art, daß ihre Verbindung und Uebereinstimmung in die Augen fällt. Daraus folgt nun 5) daß, indem Gott seiner Natur nach im Allgemeinen die Sünde strafen will, er doch in jedem einzelnen Falle einen Beschluß faßt, die Strafe zu vollziehen. — Meint man, daß mit dieser Darstellung das Problem so gelöst ist, daß nicht die socinianische Ansicht sich in deren Lücken wieder festsetzen könnte? Wenn die Wirkungen der Güte und der Gerechtigkeit nach dem freien Willen und dem weisen Beschlusse Gottes abwechseln, also diesem untergeordnet sind, wenn aber die Wirkungen allein unsere Erkenntnißgründe für jene Eigenschaften sind, ist es dann undenkbar, daß diese überhaupt durch den Willen Gottes hervorgebracht werden? Sollen hingegen diese Eigenschaften als naturnothwendige Qualitäten des Willens behauptet, aber von den Natururſachen dadurch unterschieden werden, daß sie nicht ohne Grund wirken, so muß hinzugenommen werden, daß sie nicht ohne Grund im Willen wirken. Dann wird aber der Schein der Naturnothwendigkeit jener Eigenschaften und zugleich der Widersinn der socinianischen Behauptung, daß jene Eigenschaften in dem grundlosen Willen wurzeln, nur

vermieden, wenn man den bestimmten, von Gott erkannten oder gedachten Grund (ratio) in Gottes Willen erkennt, den einen stetigen Endzweck (finis), in dessen Richtung alle erkennbaren wechselnden Wirkungen Gottes liegen. Dieser eine Endzweck der Wirkungen und Offenbarungen Gottes in der abgestuften Gliederung der Naturwelt und der Menschengeschichte muß aber zugleich erkannt werden dürfen als identisch mit dem ihm bewußten Selbstzwecke Gottes, als der Ausdruck seines wesentlichen Willens. Denn sonst — wenn der ewige Selbstzweck Gottes den Endzweck der Welt unverhältnißmäßig übersteigt, oder wenn jede Selbstoffenbarung von ihm unterlassen werden kann, — fällt die ganze noch so werthvolle Zweckordnung dem grundlosen Zufall eines willkürlichen Willensactes Gottes anheim. Dann können auch die den abgestuften Wirkungen entsprechenden stetigen Motive des göttlichen Willens, die den Stoff der Eigenschaftsbegriffe bilden, nicht von der Unterordnung unter den grundlosen Willen Gottes eximirt und seine Eigenschaften nicht als die unveräußerlichen Verfahrungsweisen Gottes in seiner Selbstoffenbarung begriffen werden. Diese Gesichtspunkte gewinnt die christliche Theologie aus der richtigen Verwerthung ihrer fundamentalen Voraussetzung, daß die Offenbarung Gottes in Christus die höchste mögliche ist, durch die Analyse des Gedankens: Gott ist die Liebe. Mit diesen Gesichtspunkten überwinden wir die Folgerungen aus dem Begriffe der absoluten formalen Freiheit Gottes in demselben Maaße, als wir den Gesichtskreis auch der protestantischen Orthodoxie überbieten. Denn wir theilen zwar deren absichtliche Tendenz, die Eigenschaften Gottes als seine unveräußerlichen Verfahrungsweisen zu behaupten, allein wir vermögen erst auf jener Grundlage, was die Alten nicht geleistet haben, nämlich die Behauptung zu beweisen.

Nach dieser Methode kann auch erst über die Behauptung der Gegner des Socinianismus entschieden werden, daß Gott als der oberste Weltrichter die Sünden als Verbrechen bestrafen muß, ohne wie ein menschlicher Richter einem von ihm unabhängig geltenden Gesetze untergeordnet zu sein. Denn das Sittengesetz, als die Ordnung der Zwecke der möglichen menschlichen Handlungen gemäß dem letzten Endzweck der Welt, welchen Gott als den Inhalt seines Selbstzweckes erkennt und will, nämlich dem Reiche Gottes, — wird von Gott hervorgebracht als das Maaß seines Urtheils über die Handlungen der Menschen. Wegen der Beziehung des Gesetzes auf den einen Endzweck der moralischen Welt ist nun die Möglichkeit ausgeschlossen, daß es von Gott her einen anderen oder entgegengesetzten Inhalt empfangen konnte, als den es hat; wegen der Begründung des Gesetzes auf den bewußten Selbstzweck Gottes, der

sich in dem Endzweck der Offenbarung realisirt, ist der Verdacht ausgeschlossen, als ob die Geltung des Gesetzes für ihn seinem Willen übergeordnet wäre. Indem nun das Gesetz die öffentliche gemeinsame Ordnung im Reiche Gottes ist, welche Gott als Herrscher und Richter handhabt, so ist dadurch ausgeschlossen, daß die Uebertretungen des Gesetzes den Geldschulden und Injurien analog seien. Sie verletzen vielmehr das Gemeinwesen und Gott als den Herrn und Vertreter des Gemeinwesens, sie sind also nur dem Begriffe des Verbrechens vergleichbar. Indessen die weitere Folgerung, daß Gott um seiner Gerechtigkeit willen alle Sünden unter diesem Gesichtspunkte bestrafen und zwar mit ewiger Verdammniß bestrafen müsse, wird nicht so von selbst verständlich sein, als die Gerechtigkeit Gottes nothwendiges Wesensattribut ist. Jene Behauptung wird doch beurtheilt werden müssen nach dem Endzweck, in dessen Richtung die gerechte Verfahrungsweise Gottes sich bewegt, d. h. diejenige Verfahrungsweise Gottes wird gerecht sein, welche die Mittel zu dem Endzwecke des Reiches Gottes unter den Menschen ordnet. Ich vermuthe nun, daß unter diesem Gesichtspunkte die der menschlichen Rechtspflege nachgebildete Vorstellung von der für Gott unumgänglichen Ausübung des Strafrechts sich nicht bestätigt. Denn deren Devise ist ja der Satz: „fiat justitia, pereat mundus“. Das Symbol, welches dem von uns entwickelten Gedanken der Gerechtigkeit Gottes entspricht, lautet aber: „fiat justitia, ut salvetur mundus“. Dieser Widerspruch bezeichnet nun eine Aufgabe, welche schon lange ihrer Lösung harrt. Denn als ein Zeugniß hiervon sehe ich Tholucks ängstliche Besorgniß an, die er in dem Buche „von der Sünde und vom Versöhner“ seit 1823 nun schon in der achten Auflage (1863) äußert (S. 64), daß durch Verwerfung der juristischen Auffassung von Gottes Gerechtigkeit dieser Begriff überhaupt ungiltig gemacht und die biblische Darstellung desselben verletzt werde. Ich bin der entgegengesetzten Ueberzeugung, allein dieselbe zu begründen, ist hier nicht der Ort.

Hingegen wird der Zweck der geschichtlichen Orientirung, den ich jetzt verfolge, durch den Bericht über eine polemische Schrift gegen den Socinianismus gefördert werden, in welcher der gemeinsam evangelische Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit durch die Vergleichung mit den Bedingungen der menschlichen festgestellt wird. Dieser einzige mir bekannt gewordene Versuch, die für die evangelische Orthodoxie so wichtige Principienfrage ausführlich zu erörtern, rührt von einem, wie es scheint, vergessenen reformirten Theologen, Lambert Velthuysen in Utrecht, her. Derselbe ist Cartesianer gewesen und seine in einem starken Quartband

gesammelten[1]) Abhandlungen sind zu Rotterdam 1680 herausgegeben worden. Er ist nicht mehr durchaus orthodox gewesen. Die Lehre von der doppelten Prädestination, die er nach einer neuen Methode darzustellen unternimmt, hat er durch die Geltendmachung des negativen Begriffs von der Sünde vielmehr aufgelöst[2]); an der Lehre von der Erbsünde ist er durch die Arminianer irre geworden, und ersetzt sie durch die Hypothese von dem activen Sündigen der Embryonen, in Analogie mit J. Müller. Hingegen in der Lehre von der Satisfaction Christi ist er trotz mancher modernen Mittel mit Absicht orthodox, und um dieselbe gegen die Socinianer zu beweisen, zugleich um socinianische oder anabaptistische Einwendungen gegen das staatliche Recht der Kriegführung zu widerlegen, hat er geschrieben „Tractatus de poena divina et humana, in quo probatur necessitas satisfactionis Christi et Christianorum jus belli gerendi“ (95 Seiten in Quart; die Dedication ist von 1664).

„Sofern Gott als Urheber der Vernunft betrachtet wird, sind das Wahre, Heilige, Gute, welche von der Vernunft beurtheilt werden, so nothwendige Dinge, wie daß zweimal drei sechs ist. Daher wird mit Recht Gott zuerst betrachtet als sich genügend, darauf als heilig und gerecht." Die Heiligkeit Gottes begründet das Gesetz, nach welchem die Menschen ihr Leben einrichten sollen. In der Heiligkeit besteht das natürliche göttliche Recht, welches für uns als nothwendig zu denken ist, während das positive göttliche Recht, der Grund der ceremoniellen und politischen Gesetze, nicht als nothwendig zu denken ist, weil deren Stoff nicht auf wahre Heiligkeit bezogen ist. Die Nothwendigkeit des göttlichen Gesetzes ist auf keinen Zweck begründet, als ob Gott für sich oder Andere etwas Gutes durch dessen Festsetzung erstrebte, sondern blos auf das Dasein der vernünftigen Geschöpfe, da das Moralgesetz zum innersten Wesen der Vernunft gehört. Jeder Begriff von Heiligkeit und Sittlichkeit unter der Form des Gesetzes fällt weg, wenn die Strafe weggedacht wird, da kein Gebot ohne Setzung von Belohnung oder Strafe ist. Also kann die Gerechtigkeit für Gott es nicht frei lassen, die Sünden zu strafen oder nicht. — Die entgegengesetzte (socinianische) Ansicht ist von dem Begriffe des menschlichen Gesetzes und der menschlichen Strafen abstrahirt. Im Gebiete des menschlichen

1) Aber die Sammlung ist nicht vollständig. In ihr fehlt Specimen refutationis libri Crellii de satisfactione Christi, Ultraj. 1648. 12⁰, das ich in Walchs bibliotheca theol. tom. I, p. 942 angeführt finde.

2) Deshalb hätte er verdient, in Schweizers Werk über die Centraldogmen in der reformirten Kirche berücksichtigt zu werden.

Gesetzes ist nicht eine Sache deshalb gerecht oder ungerecht, weil sie vom Menschen geboten oder verboten würde, sondern dieß geschieht, weil die Sache an sich gerecht oder ungerecht ist. Deshalb(?) hängt von dem menschlichen Gesetze und der begleitenden Strafdrohung nicht die Moralität der Handlung ab. Denn das menschliche Gesetz verpflichtet nicht das Gewissen. Wir vergehen uns nicht gegen die Heiligkeit der Menschen, wenn wir deren Gesetzen nicht gehorchen(?). Denn die Strafdrohung wird den menschlichen Gesetzen nicht hinzugefügt, um die Moralität der Handlungen zu begründen, sondern um Schaden zu verhüten. Dieser relative Werth der menschlichen Gesetzgebung erlaubt nun zwar den Menschen, unter Umständen die angedrohten Strafen zu erlassen; da aber das göttliche Gesetz nicht durch das beneplacitum, sondern durch die Heiligkeit Gottes begründet ist, so ist von ihm aus die Strafe für Uebertretungen des göttlichen Gesetzes nothwendig.

In zwei Punkten ist nun die göttliche und die menschliche Strafgerechtigkeit einander ähnlich. Einmal setzen sie in der Uebertretung des Gesetzes eine moralische Schuld (malum morale) voraus, weil das Gesetz willensfreien Wesen gilt. Ferner sind beide auf die Sicherung des Gemeinwesens bezogen. Bei der menschlichen Strafgerechtigkeit giebt sich dieß daran zu erkennen, daß der ausübende Richter an die Gesetze und das gesetzlich bestimmte Strafmaaß gebunden ist. Um aber die Unähnlichkeit zwischen der göttlichen und der menschlichen Strafgerechtigkeit zu erkennen, muß zwischen den Gebieten der justitia dei punitiva naturalis et arbitraria unterschieden werden. Die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes bezieht sich auf die an sich nothwendige Geltung des natürlichen Moralgesetzes, dessen Verkündigung keinen Zweck hat und deshalb nicht unter die Leitung der Welt durch Gott fällt, sondern als Ausdruck seiner Heiligkeit zugleich der Eindruck des göttlichen Ebenbildes in dem ursprünglichen Menschen war. Die willkürliche Strafgerechtigkeit Gottes gehört in das Gebiet seiner freien Regierung der Welt nach einem Endzweck. Gemäß der natürlichen Strafgerechtigkeit begeht Gott keine Grausamkeit, indem er die Menschen wegen einer Sünde mit ewiger Verdammniß belegt; gemäß der willkürlichen Strafgerechtigkeit läßt er gelegentlich die schwersten Sünder unbestraft und sucht die geringeren mit vielen Plagen heim. — Die menschliche Strafgerechtigkeit ist nun der natürlichen göttlichen in demselben Maaße unähnlich, als ihr die willkürliche göttliche ähnlich ist. Denn die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes bezieht sich auf die Aus-

gleichung des Uebels mit dem Grade der subjectiven Schlechtigkeit der Handlung und hat weiter keinen Zweck. Die menschliche Strafgerechtigkeit bezieht sich auf die Ausgleichung des objectiven Schadens einer Handlung und hat daneben den Zweck, der Wiederholung desselben vorzubeugen und durch das Strafexempel Besserung herbeizuführen. Ferner drückt die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes seinen Haß zugleich gegen die Sünde und den Sünder aus; der menschliche Richter aber hat mit dem Hasse gegen das Verbrechen die Liebe gegen den Verbrecher zu verbinden. Dem Maaße der Unähnlichkeit in diesen Verhältnissen entspricht nun aber die Aehnlichkeit zwischen der menschlichen Strafgerechtigkeit und der willkürlichen Gottes. Wie beide durch Zweckbestimmungen geleitet werden, so erscheint in beiden Gebieten diejenige Strafe als nicht nothwendig, sondern als grausam, welche nicht den Werth eines Strafexempels oder Besserungsmittels hat. Hingegen begründet es die natürliche Strafgerechtigkeit Gottes, daß seine Barmherzigkeit gegen das Menschengeschlecht nur unter der Bedingung voller Strafleistung für die menschlichen Sünden zur Ausübung kommen konnte. Nun ist es unerkennbar, was eigentlich die Strafgenugthuung an sich ist (wir erkennen nur, daß durch sie die Schuld aufhört und wir von den Uebeln frei werden, welche nach Gottes Gerechtigkeit der Sünde folgen); deshalb können wir auch keinen klaren Begriff davon bilden, wie die göttliche Strafgerechtigkeit den Ersatz einer Person durch die andere erlaube. Deshalb ist es auch ziellos, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Billigkeit oder Unbilligkeit dieser Verfügung nach den Maaßstäben der willkürlichen göttlichen oder der menschlichen Gerechtigkeit zu beweisen. Es genügt also die Erkenntniß a priori, daß Gottes natürliche Gerechtigkeit die Strafe für das Vergehen nothwendig macht, und der Beweis aus der Schrift a posteriori, daß wir alle als Sünder des ewigen Todes schuldig sind und daß für uns Christus die Strafe getragen hat, um der Gerechtigkeit Gottes genugzuthun.

Diese wunderlichen Erörterungen aus dem Naturrecht haben wenigstens das Verdienst, daß in ihnen ein Problem anerkannt ist, dessen Vorhandensein den großen Bekämpfern des Socinianismus gar nicht aufgegangen ist. Indessen die wünschenswerthe Lösung desselben ist hier nicht erreicht. Was als Hauptmerkmal der menschlichen Strafe, d. h. der Strafe im juristischen Sinne, angegeben ist, der Zweck der Abschreckung und Besserung, wird von den Criminalisten der Gegenwart in der Beziehung gerade geleugnet; denn jene Zwecke bezeichnen vielmehr den ethischen oder pädagogischen Sinn der

Strafe. Ferner ist es uns völlig unmöglich, bei der natürlichen Gerechtigkeit Gottes und bei seiner Gesetzgebung von dem sittlichen Endzwecke zu abstrahiren, der etwa in dem Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes ausgedrückt ist. Velthuysen selbst scheint dies gelten zu lassen, indem er eine Aehnlichkeit der menschlichen Strafgerechtigkeit mit der natürlichen Gottes darin erblickt, daß jene im Dienste eines Gemeinwesens stehe. Also scheint er, obgleich er direct jede Zweckbestimmung des göttlichen Gesetzes leugnet, doch indirect das Gemeinwesen des Reiches Gottes als den Zweck der natürlichen göttlichen Gerechtigkeit vorauszusetzen. Allein dieß ist doch nicht seine Meinung, da er durch die Gesetzgebung Gottes nur den Einzelnen das Ebenbild Gottes einprägen läßt, und da er später (S. 55) erklärt, daß, wenn die Menschen im status integritatis verharrt hätten, sie keiner weiteren Gesetze und keiner Gesellschaft (societas) bedurft hätten; denn wenn Jeder nach seinem Urtheile richtig gehandelt und seine Pflichten gegen Andere richtig erwogen hätte, so wären alle Untugenden weggefallen, deren gegenseitiger Streit erst die Gründung einer Gemeinschaft nöthig gemacht hätte. Wer kann denn aber Pflichten außerhalb der sittlichen Gemeinschaft denken? wer ein göttliches Gesetz ohne Zweck für die Menschen und deren Bewußtsein? Wer kann in dem naturnothwendigen Attribut der Gerechtigkeit eine sittliche Eigenschaft erkennen, wenn er von der Annahme eines bewußten Zweckes in derselben abstrahiren soll? Sind dieß nun Ungeheuerlichkeiten, die aus einer Schärfung desjenigen naturalistischen Zuges entspringen, in welchem sich die ursprüngliche Orthodoxie bei der Behandlung des Gottesbegriffs harmlos bewegte, so erreicht Velthuysen seine antisocinianischen Resultate in der Bestimmung der göttlichen Gerechtigkeit nur durch dieselbe falsche Distinction, welche die Socinianer für ihren entgegengesetzten Zweck gebraucht hatten. Die Unterscheidung zwischen justitia naturalis und arbitraria unter den entgegengesetzten Merkmalen entspricht gänzlich der socinianischen Unterscheidung zwischen justitia universalis und particularis, denn es ist auch keine der beiden Distinctionen darauf angelegt, in eine Einheit des Verfahrens Gottes zurückgenommen zu werden. Deshalb ist es formal ebenso falsch, indem Velthuysen nur die justitia naturalis für die Frage nach der Sündenvergebung in Anschlag bringt, als indem die Socinianer nur die justitia particularis dafür verwerthen. Auch darin folgt Velthuysen dem von den Socinianern gegebenen Impulse, daß er es aufgiebt, die Uebertragung von Strafe als Strafe auf einen Unschuldigen als rational zu erweisen, sondern sich begnügt,

die Wahrheit jener Annahme blos auf das Zeugniß der Schrift hin zu behaupten.

Die orthodoxe Lehre von der satisfactio Christi in ihrer besonderen Vermittelung durch die Deutung der obedientia Christi passiva et activa steht, wie ich oben (S. 163) angedeutet habe, in Wechselwirkung mit der Voraussetzung, daß das Gesetz Gottes das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen von jeher principiell bestimmt und daß dasselbe als natürliches Gesetz, als Dekalog und als Gesetz Christi stets den gleichen Inhalt hat. Dagegen hatten die Socinianer den Inhalt des mosaischen und des christlichen Gesetzes quantitativ unterschieden, ohne daß sie zu leugnen wagten, daß den Menschen das natürliche Bewußtsein vom Sittengesetz angeboren sei. Dadurch waren die Orthodoxen nicht herausgefordert, ihr Princip überhaupt in Erwägung zu ziehen. Die Controverse drehte sich demnach nur um die Frage der Vollkommenheit des mosaischen Gesetzes, welche Calov und Hoornbeek deshalb leicht beweisen können, weil auch die socinianische Behauptung oberflächlich genug gefaßt ist. Näher läßt sich Velthuysen auf dieses Thema ein, weil er trotz seiner Voraussetzung von der Wiederholung des natürlichen Gesetzes im alten und neuen Bunde die Abweichungen nicht verkennt, welche zwischen den Gesetzen des Moses und Christi vorliegen. Dahin gehören z. B. die neutestamentlichen Gebote der Monogamie, des Verzichtes auf Ehescheidung, der humanen Behandlung der Kriegsgefangenen. Allein diese Gebote sollen keine größere Vollkommenheit des Handelns vorschreiben als die entgegengesetzten Zugeständnisse des Moses, so gewiß, als auch diese dem natürlichen Gesetz nicht widersprechen! Der Beweis für diese Behauptung ist folgender. Unter allen Umständen ist es gesetzwidrig und sündhaft, wenn man das höchste Ziel mit Willen nicht anstrebt, mit Willen nicht so vollkommen wie möglich lebt. Aber sofern es wechselnde Umstände giebt, in denen auch die Pflichten der Menschen wechseln, so sollen wir nur diejenigen Aufgaben der Religion und Liebe erfüllen, zu denen wir nach dem Maaße der uns verliehenen Gnade geschickt sind. Hiernach enthält das Gesetz zwei Arten von Geboten, absolute und solche, welche sich nach den Graden der subjectiven Vollkommenheit richten. Wer also eins der letzteren übertritt, begeht darin keine Sünde, wenn es auf einen höhern Grad von Vollkommenheit berechnet ist, als welchen er einnimmt; höchstens ist seine Sünde eine indirecte, sofern er versäumt hat, den höhern Grad der Vollkommenheit zu erreichen. Die Gebote der zweiten Klasse nehmen nun den Charakter der Civilgesetze an, welche

nur die äußere Handlung fordern, aber gemäß dem letzten Gebote des Dekalogs ex animo praestandam (unverständlich!). Hierher gehören nun jene neutestamentliche Gebote, welche als Gebote für die subjectiv Vollkommeneren keine objectiv größere Keuschheit, Liebe und Milde zumuthen als der Dekalog, sondern nur die bestimmten Aeußerungen dieser Tugenden.

Ich bin weit entfernt, die sehr individuelle Haltung zu verkennen, welche diese ethische Gedankenreihe Velthuysens ebenso an sich trägt wie die oben dargestellte naturrechtliche. Dieselbe ist gewiß bedingt durch die eigenthümliche Mischung von Orthodoxie, von Nachgiebigkeit gegen socinianische und arminianische Muster und von cartesianischem Rationalismus, welche sich in diesem Theologen verbunden haben. Allein man darf schwerlich erwarten, bei den theologischen Zeitgenossen eine größere Reife des Urtheils auf jenen Gebieten zu finden. So weit man sich nicht an Aristoteles anlehnen konnte, hatte man damals überhaupt keine entwickelten ethischen Begriffe; insofern die Principien der orthodoxen Theologie ethische Probleme einschließen, war man in der Blüthezeit der Orthodoxie sich ihrer nicht bewußt; und was die ethische Tendenz im Socinianismus und Arminianismus betrifft, so war sie durch den leitenden Gottesbegriff von vornherein schief gerichtet. Velthuysen nun, der nur noch mit einem Fuße in der Orthodoxie stand, zeichnet sich unleugbar durch die Einsicht aus, daß die gebräuchlichen Voraussetzungen von der Gerechtigkeit Gottes und von der Identität des Gesetzes auf allen Stufen seiner Geltung des wissenschaftlichen Beweises bedürfen. Sollten also wirklich seine Beweismittel unter der Linie der damals allgemeinen Bildung der orthodoxen Theologen in ethischer Richtung zurückgeblieben sein? Dieß ist mir deswegen unwahrscheinlich, weil die vollständig Orthodoxen dieselben Grundsätze über die Naturnothwendigkeit der Strafgerechtigkeit Gottes und über das den Menschen angeborene Bewußtsein von dem christlichen Sittengesetz hegten, in deren Consequenz Velthuysen seine wunderlichen Resultate gefunden hat. Indem aber zu denselben auch socinianische Eindrücke und Vorbilder mitgewirkt haben, so darf daran erinnert werden, daß die ganz orthodoxen Polemiker gegen die Trennung der justitia dei universalis und particularis durch die Socinianer, ferner gegen deren Beobachtung des Abstandes zwischen dem mosaischen und dem christlichen Gesetze und die Folgerungen daraus sich nur verschlossen, nicht aber eine richtige Theodicee dagegen gesetzt hatten. Die verstärkte Betonung der naturalistischen Voraussetzungen des orthodoxen Systems durch Velthuysen

und seine ebenso entschiedene Behauptung, daß die positiven Elemente des Systems nur aus der heiligen Schrift beweisbar seien, bezeichnet nun den Umschwung in der Orthodoxie selbst, welcher durch die Steigerung der rationalen Ansprüche herbeigeführt war, und in welchem die bis dahin stillschweigend geltende Voraussetzung zu Grunde geht, daß die kirchliche Lehre ebenso vernunftgemäß wie schriftgemäß sei.

Da aber die verschiedenen Kirchen nicht denselben Lehrinhalt aus der Schrift zogen, so suchte demnächst der auf Einheit gerichtete Bildungs- und Erkenntnißtrieb seine Befriedigung auf der Grundlage des reinen Naturalismus und stieß die positiven Bedingungen der Religion ab. Es folgte in verschiedenen Ansätzen der theologische Naturalismus. So falsch nun diese Richtung ist, so hat sie doch die sehr verdienstliche Wirkung geübt, den scotistischen Gottesbegriff und die aus ihm in verschiedenen Abstufungen abgeleiteten Anschauungen von der absolutistischen willkürlichen Regierung der Welt durch Gott außer Geltung zu setzen. Hierin bewährt sich das Recht der Aufklärung gegen ein specifisch mittelaltriges Motiv der religiösen Bildung, welches neben der ethischen Weltanschauung der echten Reformation im Socinianismus fortgewirkt, aber auch in Gestalt der Prädestinationslehre die Kreise der reformatorischen Bewegung verwirrt hatte. In der Gegenwart ist nun auch der theologische Naturalismus abgelebt. Man weiß, daß das universelle Sittengesetz dem menschlichen Bewußtsein erst durch die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus einverleibt ist, daß es niemals eine wirklich natürliche Religion gab, die nicht positives Heidenthum war, daß die Intensität, die Klarheit und der bestimmte Umfang des Gewissens als Erwerb der Erziehung sich nach den geschichtlichen Stufen der Religion und der Cultur richtet. Ist es unter diesen Umständen erlaubt, die Theologie auf Vorbilder zurückzuführen, deren Princip die naturalistische Annahme ist, daß allen Menschen, auch im Sündenstande, das Bewußtsein von dem unbedingt verpflichtenden Gesetze der Liebe zu Gott und zum Nächsten angeboren sei? Aber das Schlimmere ist, wenn zugleich der Gottesbegriff zu gewissen Aufgaben so gehandhabt wird, als ob das Werden und die Veränderung Gottes die berechtigte Form der Sätze über die Art seiner Offenbarung wäre und als ob die Verneinung Gottes durch sich selbst oder sein Verzicht auf die Ausübung gewisser Eigenschaften, was auch die waghalsigsten Scholastiker als undenkbar bezeichnet haben, durch Vorspiegelung irgend eines Zweckes gerechtfertigt werden könnte. Solche Fehlgriffe hängen unter Anderem

davon ab, daß in der neuerdings vorherrschenden Methode der Geschichte der Theologie oder der Dogmengeschichte dem Gottesbegriff und seinen nächsten Verzweigungen in den Eigenschaftsbegriffen diejenige Aufmerksamkeit nicht gewidmet wird, die demselben in erster Linie gebührt. Ich wünsche durch meine hiermit zu schließende Darstellung einer besonderen Entwickelungsreihe des christlichen Gottesbegriffs diesen Mangel und seine üblen Folgen zum Verständniß zu bringen.

Ueber das Gewissen.

Diejenigen geistigen Vorgänge, welche unter dem Namen des Gewissens zusammengefaßt werden, pflegt man als solche anzusehen, welche immer und bei allen Menschen in überwiegender Gleichheit stattfinden. Wie es nun auch mit der Richtigkeit dieser Annahme stehen mag, so wird sie noch nicht bedroht durch die Thatsache, daß erst griechische und römische Philosophen der stoischen Schule das Wort in der bekannten und uns geläufigen Bedeutung ausgeprägt haben. Denn dieses hat nur den Sinn, daß jene Männer die geistigen Erscheinungen, welche immer und überall vorkommen, einer besonderen Aufmerksamkeit unterzogen und ihnen einen besonderen Werth abgewonnen haben. Solche Entdeckungen im menschlichen Geistesleben sind nicht im Voraus dadurch ausgeschlossen, daß das Wissen um sich selbst die allgemeine und durchgehende Form aller gesunden Bethätigung des menschlichen Geistes ist. Denn die allgemeine Gegenwart des Selbstbewußtseins bei unserer geistigen Thätigkeit pflegt regelmäßig eine Menge von besonderen Beziehungen derselben nicht zu beleuchten, sondern im Schatten zu lassen. Indem aber besondere Entdeckungen der Art gemacht und von Vielen angeeignet werden, dienen sie zur Bereicherung, Erweiterung und Aufklärung der gemeinsamen Bildung. In diesem Sinne ist gerade auch die Entdeckung des Gewissens durch die stoischen Philosophen von weitgreifendem Einfluß auf die Geschichte der sittlichen Entwickelung der europäischen Völker gewesen. Die genannte Philosophenschule ist nämlich ein bedeutungsvoller Factor des Zeitalters, welches durch das makedonische und das römische Weltreich ausgefüllt wird. Die Völker, welche in diese politische und gesellschaftliche Bewegung eintraten, wurden dadurch von den sittlichen

Maßstäben getrennt, in denen sie vorher ihr isolirteres gesellschaftliches Dasein geführt hatten. Die Gesetze und Sitten ihrer städtischen Republiken, welche dem Leben der Römer und Griechen eine enge, aber sichere und gleichmäßige Bestimmung verliehen hatten, wurden an den neuen, Völker verbindenden Zuständen der Weltreiche wirkungslos. Es erwachte der Trieb nach umfangreicheren sittlichen Grundsätzen, welche nicht mehr volksthümlich, sondern allgemein menschlich, welche nicht mehr statutarisch, sondern innerlich und individuell sein mußten. Als solche aber konnten sie nur durch absichtliche, also wissenschaftliche Beobachtung gewonnen werden. Daher kam es, daß sich in jener Epoche das Streben nach sittlicher Bildung um die zwei Systeme philosophischer Sittenlehre gruppirte, um das epikureische und das stoische. Im Gefolge der stoischen Bildungsrichtung aber diente die Berufung auf das Gewissen dazu, sich eines sittlichen Maßstabes zu versichern, welcher in dem Bewußtsein jedes Menschen unmittelbar gegeben und deshalb bei Allen gleichen Inhaltes wäre, darum aber auch einen geordneten Zusammenhang des Handelns Vieler möglich machen würde.

Der Titel des Gewissens begegnet uns aber weiterhin in den Schriften von drei christlichen Aposteln, nämlich bei Petrus, bei Paulus und bei demjenigen, welcher den sogenannten Brief an die Hebräer verfaßt hat. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Männer durchaus das Gleiche unter dem Worte verstehen, was in dem Sprachgebrauch der Stoiker gemeint ist. Dieses ist vielmehr nicht zu erwarten in den Fällen, wo die Apostel das Wort in einer directen Beziehung auf Gott aussprechen. Das „Bewußtsein von Gott“, wie wir die Formel übersetzen müssen, mag ja übrigens alles in sich schließen, was wir sonst unter Gewissen verstehen, dennoch ist das Zugeständniß unumgänglich, daß dieser Inhalt in jener Formel anders motivirt erscheint, als in der stoischen Vorstellung, für welche der positive Gedanke Gottes gleichgültig ist. Aber dieser Abstand soll hier nicht weiter erörtert werden. Hingegen ist eine Reihe von Aussprüchen über das Gewissen im Neuen Testament nicht durch den speciellen Gedanken von Gott bedingt; das wichtigste für die Geschichte des Gedankens in der christlichen Gemeinde ist jedoch der Umstand, daß der Apostel Paulus (Röm. 2, 14. 15) den stoischen Begriff vom Gewissen in seiner Art anerkannt und recipirt hat. Oder vielmehr die Art, in welcher man diesen seinen Ausspruch verstanden hat und versteht, hat die Bedeutung einer Reception des stoischen Begriffs in die christliche Anschauung von den Bedingungen des sittlichen Wesens. Indem nämlich Paulus die Heiden mit den Juden gleichstellen will in Hinsicht ihrer offenbaren sittlichen Verantwortlichkeit, so lenkt er

die Aufmerksamkeit auf Fälle, in denen die Heiden, welche ja nicht wie die Juden mit einem positiven allgemeinen Sittengesetz ausgerüstet sind, von Natur die dem (mosaischen) Gesetz entsprechenden Handlungen ausführen. Darin erkennt er nun, daß sie die Aufgabe des (mosaischen) Gesetzes in ihren Herzen geschrieben tragen, indem ihr Gewissen zugleich Zeugniß ablegt, und die Ueberlegungen abwechselnd Anklage erheben, oder auch Rechtfertigung versuchen. In dieser Beobachtung unterscheidet Paulus zwar das Bewußtsein eines allgemeinen Sittengesetzes und das Gewissen. Allein in der Sache trifft das erstere mit dem gesetzgebenden Gewissen der Stoiker zusammen, und dasjenige, was Paulus ausschließlich Gewissen nennt, ist die Erscheinung des guten Gewissens, die eigenthümliche Befriedigung, welche die Ausübung des Guten begleitet und deren Werth bestätigt; die anklagenden oder vertheidigenden Ueberlegungen endlich sind die Erscheinungen des rügenden oder bösen Gewissens, welche durch die Versuche nachträglicher Rechtfertigung einer fehlerhaften Handlung beschwichtigt werden sollen. Also umfaßt die Beobachtung des Paulus doch Alles, was in dem stoischen Sprachgebrauch des Gewissens vorliegt, und was durch seine Auctorität eine Bestätigung seiner Richtigkeit und Vollständigkeit zu empfangen scheint. Für die sittliche Anschauungsweise in der Christenheit ist es jedoch von den weitestgreifenden Folgen gewesen, daß man das Gesetz des Gewissens, welches Paulus dem sittlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes gleich befunden hat, nun auch dem Bestande des christlichen Sittengesetzes gleich gesetzt hat. Dieses Urtheil wurde gebildet, um den positiven Grundsatz der Liebe zum Nächsten als allgemeingültig für alle Menschen zu erweisen. Zu diesem Zweck wurde die stoische Behauptung der Allgemeinheit und Identität des gesetzgebenden Gewissens anerkannt, und die vorgebliche Begründung der allgemeinen Menschenliebe in dem natürlichen Bewußtsein eines Jeden für gleichbedeutend geachtet mit ihrer Begründung auf den Gedanken von Gott, der unser Vater ist und uns zur Mitarbeit an seinem Reiche beruft. Dieses Ergebniß der frühsten wissenschaftlichen Vertheidigung des Christenthums ist nun eine Voraussetzung, welche für alle Stufen und Arten der christlichen Theologie und Sittenlehre maßgebend geblieben ist. Ob dieses mit Grund geschieht, hat man um so mehr Ursache zu untersuchen, als jene Annahme, welche ursprünglich in den Dienst der Geltung des positiven Christenthums gestellt worden war, schon seit geraumer Zeit dazu verwendet wird, den Werth des positiven Christenthums herabzudrücken, und die Bedeutung desselben unkenntlich zu machen.

Indessen soll die folgende Betrachtung nicht nach dieser Rücksicht

unternommen werden, sondern sich auf den allgemeinen Sinn dessen richten, was man im gewöhnlichen Gebrauche unter Gewissen versteht. Nun haftet an diesem einfachen Worte der Eindruck, als ob die Vorgänge, die dadurch bezeichnet werden, das Gepräge einheitlicher Geschlossenheit wie feststehender Selbstverständlichkeit an sich tragen, und daß deshalb das Gewissen wenigstens für Jeden, der es besitzt, allumfassende und unbedingte Gültigkeit behauptet. Dieses Vorurtheil darf aber die Untersuchung nicht verhindern, sich ihren Weg zu bahnen durch die Unterscheidung zwischen dem rügenden und dem gesetzgebenden Gewissen.

I.

Das rügende Gewissen erfährt man als die unbedingte Verurtheilung einer einzelnen Handlung, die man vollbracht hat. Das ist wenigstens die elementare Erscheinung der Sache, zu deren Wahrnehmung in sich selbst Jeder, wie man annimmt, sich bekennen wird. Und wenn diese Erscheinung vielleicht bei Manchen lange nicht eingetreten ist, so rechnet man darauf, daß Jeder sich ihrer aus früherer Erfahrung erinnern wird. In der hier gemeinten Begrenzung bestände die Erscheinung des Gewissens in einem Erkenntnißurtheile des Inhaltes: diese bestimmte Handlung durftest du unbedingt nicht ausführen, diese Handlung hättest du um deiner eigenen Bestimmung willen unterlassen sollen, diese Handlung war ein Unrecht oder eine Sünde. Allein nicht jedes Urtheil dieses Inhaltes, nicht jede rügende Beurtheilung einer begangenen That wird dem Gewissen zugeschrieben, sondern dazu gehören noch besondere Umstände, unter denen dieses Urtheil in der Erkenntniß nicht sowohl von Jedem gebildet wird, als vielmehr selbständig auftritt. Auf die Erscheinung der Gewissensrüge paßt nicht die Formel, daß dieses Urtheil von Jedem gebildet wird; denn es giebt sich zu erkennen außerhalb jeder Absicht und Ueberlegung; es drängt sich unwillkürlich auf, ohne abgeleitet zu sein; es unterbricht mit Gewalt Vorstellungsreihen, mit denen man sich gerade beschäftigt; es gleicht in allen diesen Beziehungen einem Einfall des Gedächtnisses, einer nicht gesuchten oder vielleicht lange gesuchten Anschauung vergangener Erfahrungen, die auf irgend einen nicht beachteten Anlaß hin sich der Erinnerung vergegenwärtigt. Also die Gewissensrüge ist ein ganz deutliches Erkenntnißurtheil, deutlich im Gegenstand, deutlich in der Verneinung des Rechtes einer Handlung, die man ganz deutlich als die eigene Handlung kennt. Aber dabei kommen noch andere Umstände in Betracht. Das rügende Urtheil fällt in den Spielraum des Gewissens, wenn mit seiner Unwillkürlichkeit

eine Entschiedenheit und ein Interesse zusammentrifft, welches sonst nur an einer absichtlichen Willensbewegung beobachtet wird. Der Wille hebt sich von dem gewöhnlichen Gange des Vorstellens und Fühlens dadurch ab, daß ein bestimmt vorgestellter Gegenstand mit Absicht und Entschiedenheit angeeignet oder abgewehrt werden soll. Wenn der Wille sich für oder gegen etwas entschieden hat, so bedeutet dieses, daß man um seiner selbst willen für oder gegen etwas interessirt ist, oder daß man die Aneignung oder die Abwehr eines Gegenstandes zur Behauptung oder Erweiterung seines persönlichen Selbstzweckes nöthig achtet. Unter diesen Bedingungen werde ich eines Begehrens als *meines* Willens mir bewußt. Dieselben Merkmale der Entschiedenheit und der Interessirtheit haften nun auch an dem unwillkürlichen Urtheil der Gewissensrüge; und wie man sich an diesen Merkmalen der Eigenthümlichkeit seines Willens versichert, so begründen sie auch den Eindruck, daß es *mein* Gewissen ist, welches eine bestimmte Handlung rügt, und welches sich nicht dadurch beschwichtigen läßt, daß ein anderer Mensch an der fraglichen Handlung vielleicht nichts zu rügen findet. Dieser besondere Werth *meines* Gewissens wird aber endlich noch dadurch bezeugt, daß mit dem absichtlichen aber entschiedenen Urtheil der Rüge einer Handlung ein deutliches Gefühl der Unlust verbunden ist. Dasselbe drückt aus, daß das *ganze* Selbstgefühl durch die begangene unrechte Handlung in Unordnung versetzt ist oder dasjenige Gleichgewicht verloren hat, in welchem die verschiedenen Triebe und Begehrungen sich zu der sittlichen Gesammtbestimmung sowie gegen einander verhalten sollen.

Aus dieser Analyse der einfachen Gewissenserscheinung ergiebt sich, daß dieselbe sich in dem durch die Form des Urtheils bezeichneten Grade des deutlichen Erkennens und in dem Gefühl, aber nach der einseitigen Richtung der Unlust bewegt, daß jedoch der Wille insofern nicht direct daran betheiligt ist, als jede Absicht und Ueberlegung ausgeschlossen ist. Indessen ist es bedeutsam, daß die Merkmale der Entschiedenheit und Interessirtheit eine starke Analogie zwischen der Gewissenserscheinung und der Willensbewegung verrathen. Endlich ist zu bemerken, daß die Gewissenserscheinung durch die angegebenen Umstände sich deutlich unterscheidet von der Furcht vor den übeln Folgen einer begangenen unrechten Handlung. Dieser Affect ist der Gewissenserscheinung darin ähnlich, daß er ebenso ungesucht und unwillkürlich entspringt, wie sie, daß er von einer nicht minder starken Unlust getragen wird, daß er ebenso entschieden die gewöhnliche Stimmung unterbricht, daß er sehr deutliche Vorstellungen von den drohenden Uebeln hervorruft. Dieser Affect kann auch mit der Gewissensrüge in der Art verbunden sein, daß er in schneller Abwechselung

mit ihr sich dem Erkennen aufdrängt; indessen ist eine Verwechselung beider nicht leicht möglich. Denn die Gewissensrüge vollzieht eine Vergleichung der ungerechten Handlung mit der eigensten Gesammtbestimmung; die Furcht vor übeln Folgen des begangenen Unrechtes vergleicht dasselbe mit dem Werthe, welchen der ungestörte Gebrauch unseres Körpers oder das ungestörte Gleichgewicht zwischen uns und der menschlichen Gesellschaft für unser Wohlsein behauptet. Die Beziehungen beider Vorgänge sind also deutlich von einander unterschieden und lassen keine Verwechselung zwischen ihnen zu, so nahe sie übrigens mit einander verbunden sein mögen.

Die überraschende, einschneidende und unwiderstehliche Erscheinung des Gewissens ist für denjenigen, der sie erfährt, durch keine Evidenz ihrer Herkunft beleuchtet. Man darf sich deshalb nicht wundern, daß man das Gewicht und die Unerklärlichkeit des Vorganges dadurch zu fixiren versucht, daß man das Gewissen als eine „Stimme Gottes" bezeichnet. Soll damit der Werth der Sache ausgedrückt sein, so ist an dem Titel Nichts auszusetzen, und darf Niemand davon zurückgehalten werden, sich die Gewissensrügen so zu deuten. Allein wenn diese Bezeichnung den Anspruch erheben würde, als wissenschaftliche Auskunft zu gelten, so ist davon aus zwei Gründen Abstand zu nehmen. Die göttliche Auctorität der Gewissensrüge wird nicht als eine unmittelbare verstanden werden dürfen, solange eine Erklärung der Sache aus dem geistigen Wesen oder der sittlichen Anlage des Menschen noch gar nicht unternommen, also auch noch nicht fehlgeschlagen ist. Ferner aber muß vorbehalten werden, daß nicht Gottes Stimme im Gewissen der Offenbarung Gottes in den Religionen gleich gesetzt und dadurch die Bedeutung des letztern Begriffes verschoben oder unkenntlich gemacht werde. Bei Offenbarung Gottes denken wir an den besondern Ursprung einer Gesammtweltanschauung, welche zur Ueberzeugung einer Religionsgemeinde wird und demgemäß auch zu einer von Vielen gleichmäßig ausgeübten Selbstbeurtheilung und Selbstbestimmung anleitet. Diese Merkmale treffen auf das Gewissen nicht zu, welches immer nur als Selbstbeurtheilung eines Einzelnen auf Anlaß einer einzelnen Handlung oder einer Reihe gleichartiger Handlungen auftritt, außer allem Verhältniß zu einer für Viele gemeinsamen Weltanschauung. Und wenn das Geheimniß, in welches der Empfang göttlicher Offenbarung durch die Religionsstifter für diese selbst wie für uns gehüllt ist, dem Geheimniß vergleichbar ist, welches die Stimme Gottes im Gewissen darbietet, so ist doch eine bedeutsame Abweichung zwischen beiden Fällen außer Zweifel. Der Religionsstifter vernimmt das Wort Gottes mit der Bestimmung, es Anderen

zu verkündigen; die Stimme Gottes im Gewissen gilt blos dem Empfänger allein. Demnach ist die Unähnlichkeit beider Thatsachen größer als ihre Aehnlichkeit; man hat also von ihrer Vergleichung keine Aufklärung weder über die eine, noch über die andere zu erwarten. Namentlich aber wird es durch dieses Ergebniß verboten, daß man die Gewissenserscheinung als den Schlüssel für das Verständniß göttlicher Offenbarung und als den Maßstab für die Eigenthümlichkeit der gemeinschaftlichen Religion verwende.

Die Vergleichung zwischen der Gewissenserscheinung als einer Stimme Gottes und einer Religionsstiftung durch Offenbarung Gottes erscheint jedoch um so mehr als ungeeignet oder unzweckmäßig, als jene sittliche Function, wo immer sie vorkommt, als ein Erwerb der sittlichen Ausbildung einer Person angesehen werden muß, welchen sie der Erziehung in der sittlichen Gesellschaft verdankt. Allerdings ist das herrschende Vorurtheil darauf gerichtet, das Gewissen, welches die Rüge einer unrechten Handlung dem menschlichen Selbstbewußtsein vergegenwärtigt, zu der Ausstattung des geistigen Lebens zu rechnen, in welchem jeder Einzelne als solcher geboren wird. Dagegen ist nun die Einwendung geboten, daß diese Behauptung nicht bewiesen werden kann, weil keine sittliche Entwickelung einer Person außerhalb ihres Zusammenhanges mit der Gesellschaft beobachtet wird. Aber die Behauptung ist auch der Unwahrheit verdächtig, weil alle specifisch sittlichen Functionen des Einzelnen aus seinem Wechselverkehr mit der sittlichen Gesellschaft entspringen. Denn diese Functionen haben als böse wie als gute Begehrungen und Strebungen immer ihre Beziehung auf gemeinschaftliche Güter; solche Beziehungen aber gewinnt der Einzelne immer nur durch die sei es wohlthätigen oder hemmenden Einwirkungen der Gesellschaft, in die er hineingeboren wird, außerhalb deren wir ihn als sittliches Wesen nicht kennen und ihn auch nicht richtig vorstellen würden. Also ist vielmehr das Vorurtheil begründet, daß die rügende Erscheinung des Gewissens, wo sie auftritt, ein Ergebniß guter Erziehung ist, auch wenn das Zustandekommen dieser Function sich aller Beobachtung entzieht, und am wenigsten durch eine bestimmte Absicht des Erziehers in einem Kinde hervorgelockt werden kann. Indessen, sollte nicht doch das Gewissen von den übrigen sittlichen Functionen, welche nur durch die Einwirkung der Gesellschaft entwickelt werden, gerade unterschieden werden müssen? Tritt denn nicht das Gewissen in der Art auf, daß man in der Erfahrung seiner Rüge gänzlich isolirt wird von der Beziehung auf die sittliche Gesellschaft? Ist man nicht in dem Falle der Gewissensrüge eingeklemmt zwischen die Erinnerung einer unrechten Handlung und die Vorhaltung

der eigenen Bestimmung, von welcher man zu seiner eigenen Beschädigung abgewichen ist? Erscheint nicht das Gewissen um so reiner in seiner Art, wenn die zugleich angeregte Furcht vor dem Verlust an Ehre bei den anderen Menschen bei Seite tritt? Durch diese Bemerkungen wird jedoch nur festgestellt, daß der sittliche Inhalt des Gewissensurtheils sich anders darstellt, als der der sittlich guten Absichten, Vorsätze und Entschlüsse. In diesen Formen des Willensurtheils tritt die Beziehung des gedachten Handelns auf den gemeinschaftlichen Zweck direct hervor als Maßstab der Richtigkeit des Handelns. Wenn das in dem Gewissensurtheil nicht der Fall ist, so folgt daraus nicht, daß diese Beziehung nicht doch indirect dabei ist. Nämlich wenn das Gewissensurtheil dem Urheber einer unrechten Handlung seine Abweichung von seiner Bestimmung vorhält, so bezeugt es damit indirect das Gute als die Bestimmung des Menschen; das Gute aber ist unter allen Umständen das gemeinschaftliche Object für die Willensbewegung Aller; auch die leiseste und indirecteste Ahnung des Guten und seines Werthes für den Einzelnen setzt die Erfahrung und Uebung sittlicher Gemeinschaft voraus. Deshalb ist das rügende Gewissen nur unter dieser Voraussetzung als ein Erwerb durch die Erziehung zum Guten möglich.

Die Bedingungen, unter welchen das rügende Gewissen als Gegenwirkung gegen eine einzelne unrechte Handlung erfahren wird, werden nicht erheblich verändert, wenn es sich gegen eine Reihe von gleichartigen unrechten Handlungen richtet, welche man ungeachtet der Gewissensrüge auf einander hat folgen lassen. In diesem Falle kommt zunächst die neue Beobachtung hinzu, daß die Gewissenserscheinung nicht immer der zureichende Grund für die Reue und Umkehr des Willens von dem Wege des Unrechtes ist. Wenn nämlich die einzelne unrechte Handlung die Bedeutung für den Menschen hat, daß er in ihr eine Richtung auf das Unrecht im Ganzen einschlägt, so wird das anklagende Urtheil des Gewissens entschuldigende oder vielmehr vertheidigende Ueberlegungen, wie Paulus sagt, hervorrufen, in denen der unrechte Wille aus besonderen Gründen das Recht der von ihm begangenen Handlung zu behaupten trachtet. Dadurch wird das Gewicht der erfahrenen Gewissensrüge vermindert, ihre einschneidende Wirkung auf die Selbstbeurtheilung abgestumpft; und die Wiederholung der unrechten Handlung erfolgt entweder aus Absicht, oder bei gegebenem Anlaß aus Fahrlässigkeit. Auf diesem Wege kann es zu dem Grade der Verstocktheit des bösen Willens kommen, daß die Erscheinungen des Gewissens gänzlich aussetzen oder bis auf ein Minimum verschwinden. Indessen bevor dieser Fall genau in Betracht zu ziehen ist, begegnen wir der andern Thatsache, daß die

Gewissensrüge gegen eine fortgesetzte gleichartig unrechte Handlungsweise in der Gestalt des bösen Gewissens in Permanenz bleibt. In dieser Erscheinung verliert das Gewissen die einschneidende und anregende Gewalt seines ursprünglichen Auftretens, worin dasselbe dem Willen vergleichbar war. Um so stärker tritt an dem bösen Gewissen das Gefühl der Unlust hervor; allein dieser Umstand der fortdauernden Unlust am Unrechthandeln ist kein Ersatz dafür, daß der Antrieb des Gewissens zur Umkehr des Willens stumpf und unwirksam geworden ist. Die Unlust im bösen Gewissen ist kein Hinderniß für die Wiederholung des unrechten Handelns. Innerhalb dieser gemeinsamen Merkmale wird bei Menschen von verschiedener Gemüthsart und von verschiedenen Graden des unrechten Willens die Erkenntnißthätigkeit des Gewissens sehr abweichend ausfallen. Bei den Einen wird der Zustand des bösen Gewissens durch eine unaufhörliche Disputation der Gedanken ausgefüllt sein, welche anklagen und welche vertheidigen; bei den Anderen wird die Abstumpfung des sittlichen Urtheils mit der dauernden Verstimmung sich verbinden, und höchstens dadurch unterbrochen werden, daß man auf Mittel sinnt, die eigene unheimliche Lage in irgend einer Weise vor dem Scharfblicke Anderer zu verbergen. In der einen oder der anderen Weise ist der bleibende Zustand des bösen Gewissens der günstige Boden für die Verschiebung, Verrenkung, Verkrüppelung der sittlichen Urtheilsfähigkeit überhaupt. Das böse Gewissen, welches wenigstens in irgend einem Umfange andauert, wird im gemeinen Sprachgebrauch durch die Bilder des drückenden Gewissens, des Gewissensdruckes, der Gewissensbisse bezeichnet. Mit dem Druck, welchen das fortdauernd rügende Gewissen ausübt, ist die Vorstellung verbunden, daß zugleich dem Willen die Beweglichkeit zur Umkehr fehlt, oder dem reuigen Willen noch nicht die Zuversicht des guten Erfolges beiwohnt. Umgekehrt bedeuten die stets in der Mehrheit vorgestellten Gewissensbisse, daß der Wille sich in seiner verkehrten Richtung trotz der immer erneuerten Unlust an der Gewissensrüge aufrecht erhält.

Für das Verständniß des Gegenstandes kommt weiter in Betracht, daß das rügende Gewissen als einzelner Fall oder in der Permanenz als böses Gewissen den möglichen Umfang der Erscheinungen ausfüllt, welche sich der Beobachtung darbieten. Durch den üblichen Sinn von Gut und Böse als den entgegengesetzten Arten von Handlungen, Gesinnungen, Charakteren darf man sich nicht zu der Annahme verleiten lassen, daß das gute Gewissen die andere Art der Gewissenserscheinung sei, welche neben dem bösen Gewissen oder mit ihm abwechselnd zur Erfahrung käme. Wenn dem so wäre, so würde von Anfang an neben der Elementar-

erscheinung des rügenden Gewissens auch die des billigenden in Betracht gekommen sein. Von einem gewissen theoretischen Vorurtheil aus könnte man auch in die Versuchung gerathen, die Coordination eines billigenden Gewissens mit dem rügenden sich einzureden; aber erfahrungsmäßig ist diese Combination nicht. Niemand wird die in dem Verlauf der rechten Handlung entstehende Befriedigung über dieselbe in der auffallenden und überraschenden Weise erfahren, wie ihn bei einer unrechten That das rügende Gewissen überfällt. Er hat also auch in sich gar keinen Grund, sich künstlich auf eine Gewissensbilligung zu besinnen; die wissenschaftliche Fürsorge für die positive Artbestimmtheit des guten Gewissens aber darf nicht so weit getrieben werden, daß man, um diesen Begriff vorzubereiten, die elementare Erscheinung eines billigenden Gewissens in jedem einzelnen Falle erdichte. Denn das gute Gewissen ist überhaupt nur etwas Negatives, d. h. es ist der Ausdruck für die Abwesenheit des bösen Gewissens.

Es ist ja nun ein sehr wünschenswerther Zustand für Jeden, daß er ein gutes Gewissen habe, im Besondern wie im Allgemeinen; aber man hat sich vorzusehen, daß dieser Besitz nicht überschätzt werde. Indem nämlich die Gewissenserscheinung in die nahe Verbindung mit der Auctorität Gottes gebracht wird, so liegt es nahe, daß man auch das gute Gewissen als ein Urtheil letzter Instanz sich anrechne, und die Gewissensruhe, die man in irgend einer Beziehung constatirt, als die endgültige Freisprechung von Schuld sich deute. Dagegen ist es erwähnenswerth, daß der Apostel Paulus anders verfährt (1. Kor. 4, 2—4). Die Feststellung seiner Treue im Berufe erwartet er nämlich nicht von Menschen; „es gilt mir ganz gering, daß ich von euch beurtheilt werde; sogar ich selbst beurtheile mich nicht, denn ich bin mir nichts bewußt; aber nicht hierin bin ich gerechtfertigt: wer mich aber beurtheilt, ist der Herr." Er hat also ein gutes Gewissen in Hinsicht seiner Berufstreue, und darum keinen Anlaß, ihr Vorhandensein und ihr Maß in Ueberlegung zu ziehen; aber nicht die Abwesenheit bösen Gewissens wegen etwaiger Untreue gilt ihm als die äußerste Probe seines Rechthandelns, sondern das davon zu unterscheidende Gericht Gottes. Und zwar mit vollem Rechte. Denn die Erscheinung des guten, ruhigen oder vielmehr ruhenden Gewissens ist zunächst in den gerade entgegengesetzten Fällen der wirklichen Unschuld und der gründlichsten Verstocktheit möglich. Ganz treffend heißt es in einer mystischen Schrift aus dem Mittelalter, welche unter dem Namen der „deutschen Theologie" gangbar ist: „Wer nun ohne Conscienz ist, der ist Christus oder der böse Geist." Uebersehen wir nämlich die Fälle, welche zwischen diesen beiden Grenzen sich darbieten, so sind die Erscheinungen sittlicher Verstocktheit, an welchen kein

Grad von rügendem oder bösem Gewissen wahrgenommen wird, in ihrer Art auch Proben von gutem Gewissen. Jener Schurke, dessen heimtückische Selbstsucht Hunderte von Menschen zu opfern entschlossen war, um einen Vortheil durch Betrug sich zuzuwenden, hatte in der Hinsicht ein ganz ruhiges Gewissen; als ihm der Vortheil entging, aber so viele Menschen dennoch um ihr Leben oder ihre Gesundheit, oder ihre Versorger kamen, hatte er nur die Reflexion: ich habe Pech gehabt! Es widerstrebt unserem Glauben an die Menschenwürde, unter dem wir auch den Verbrecher betrachten, daß man jenes Merkmal des bösen Geistes, ohne Conscienz zu sein, an irgend einem Menschen scheint bewähren zu müssen. Allein wenn es unumgänglich ist anzunehmen, daß die Gewissenserscheinung auf ein verschwindendes Minimum herabgedrückt werden kann durch die Ausbreitung und Befestigung des verbrecherischen Willens, so dient dieses zur Bestätigung theils davon, daß das Gewissen eine erworbene sittliche Function, theils davon, daß das gute oder ruhende Gewissen ein zweifelhaftes Gut ist. Von der letztern Wahrheit kann man sich nun auch überzeugen an den viel leichteren und geringeren Fällen von Mangel an Präcision des Gewissens, die wir an Anderen festzustellen unternehmen. Die bekannten Wendungen des Sprachgebrauchs, daß man Einem in das Gewissen redet, daß man Einem das Gewissen schärft, stellen fest, daß Einer ein gutes Gewissen hat, während er vielmehr umgekehrt für unrechtes Handeln sich verantwortlich machen oder eine Rüge seines Gewissens erfahren sollte. Wenn man urtheilt, daß Einer einen Andern auf dem Gewissen hat, so bedeutet dieses die Beobachtung, daß Jemand einen Andern durch gegebenes Beispiel oder Anleitung zum Bösen verführt hat, ohne daß er sich dieser Schuld als solcher bewußt wird, oder ohne daß er darüber eine Gewissensrüge in sich erfährt. Also die Abwesenheit des rügenden oder bösen Gewissens hat in den einzelnen Fällen ein ganz verschiedenes Gewicht, und keineswegs einerlei Werth. Daß man jedoch in den angegebenen Formeln sich zutraut, das ruhende Gewissen anderer Menschen zu beurtheilen und zur Rüge anzuschärfen, dient wieder zur Bestätigung des oben aufgestellten Satzes, daß die Gewissenserscheinung nur scheinbar den Menschen von der sittlichen Gesellschaft isolirt. Ist auch das allgemeine Vorurtheil noch immer auf der Spur der stoischen Annahme, daß das Gewissen eine Naturgabe und unabhängig von den Einwirkungen der Gesellschaft sei, so vertritt die öffentliche Meinung in der Gestalt des angegebenen Sprachgebrauches auch die umgekehrte Ansicht, daß der Verlauf des Gewissens sehr bestimmten Einwirkungen durch Andere zugänglich, also von der sittlichen Gesellschaft abhängig sei. Diese Un-

gleichheit innerhalb der gangbaren Ansicht fordert die Berichtigung durch die wissenschaftliche, d. h. vollständige und deutliche Beobachtung heraus. Solche Berichtigung aber ist in dem vorliegenden Falle von um so größerem praktischen Werthe, als die gesammte Vorstellung vom Gewissen durch wissenschaftliche Entdeckung in den Gebrauch der Menschen eingeführt worden ist.

Die Erklärung der Erscheinung, welche als das rügende, weiterhin als das böse Gewissen festgestellt und abgegrenzt ist, wird man innerhalb des Umfanges des menschlichen Geistes zu suchen haben. In dieser Richtung hat man lange genug gemeint, das Gewissen als ein selbständiges Seelenvermögen neben den Vermögen des Erkennens, des Wollens und des Fühlens ansehen zu dürfen. Diese Vorstellung, als wäre die geistige Seele ein Bündel von verschiedenartigen, gegen einander gleichgültigen Ursachen oder Kräften, welche nach oder mit einander wirkten, ist als verschollen zu betrachten. Innerhalb dieser Vorstellung selbst war aber die Voraussetzung des Gewissens als eines besondern Seelenvermögens das am meisten Unwahrscheinliche, da die Erscheinung oder Wirkung dieses vorgeblichen Vermögens in den Umfang des Erkennens und des Fühlens hineinfällt. Das Subject der Gewissenserscheinung ist ohne Zweifel die geistige Seele, welche stets in den drei Grundfunctionen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens zugleich thätig ist. Es wird aber eine eigenthümliche Ordnung sein, in welcher die Seele auf gegebenen Anlaß das präcise rügende Urtheil unter Begleitung einer starken Unlust unwillkürlich bildet. In diesem Falle nämlich ist jedes besondere Begehren und bestimmte Wollen ausgeschlossen. Und doch kann man die Erscheinung gerade aus der O r d n u n g des Willens begreifen. Diese bedeutet nämlich, daß das individuelle Begehren durch Erziehung dahin gekommen ist, sich der durchgehenden Selbstbestimmung durch die guten, allgemeinen Zwecke unterzuordnen. Unter dieser Voraussetzung ist das rügende Gewissensurtheil in seiner unwillkürlichen und peinlichen Erscheinung die Probe dafür, daß die Seele die sittliche Selbstbestimmung, an welche sich ihr werthvolles Selbstgefühl knüpft, gegen die Störung ihrer Ordnung durch unrechtes Handeln aufrecht hält. Ist dieses richtig, so zeigt sich, daß der Wille gerade sehr stark bei dem Gewissen betheiligt ist, freilich nicht als einzelner Act, aber um so mehr als die sittliche Selbstbestimmung im Ganzen. Diese erreicht ihre Erscheinung freilich immer in einzelnen Acten. Als solche darf man aber nicht blos Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, Handlungen in Anschlag bringen, sondern auch das rügende Gewissensurtheil, dessen active einschneidende Macht mit der Art des bestimmten Willensactes verglichen

werden durfte. Also wenn die Selbstbestimmung in der Richtung auf etwas Unrechtes ausgeübt worden ist, und dieses Unrecht nicht unmittelbar durch einen Willensact zum Guten aufgehoben und gut gemacht werden kann, so bewährt sich die allgemeine Selbstbestimmung des Willens zum Guten oder die Freiheit desselben durch die Gewissensrüge. Die Präcision, mit welcher dieselbe sich dem Bewußtsein aufdrängt, ist die Folge davon, daß die Freiheit in der angegebenen Bedeutung zugleich die Werthbestimmung des in der sittlichen Gesellschaft einheimischen Selbstgefühls ist. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß die Gewissensrüge noch keine Reue ist, daß sie die Krankheit aufzeigt, aber nicht heilt, daß ihre Präcision durch fortgesetzten bösen Willen gelähmt, daß ihr Wahrheitsgehalt durch sophistische Rechtfertigung des Unrechts undeutlich und unwirksam gemacht werden kann, endlich daß die Freiheit zum Guten, die das Gewissen anzeigt, im permanenten bösen Gewissen oder in der unaufhaltsamen Verstocktheit unwiederbringlich und endgültig verloren geht. Das sind die beiden Formen der ewigen Verdammniß.

II.

Das gesetzgebende Gewissen unterscheidet sich von dem rügenden nach Form und Inhalt. So wie man sich seiner bewußt wird, bietet es regelmäßig keine überraschende Erscheinung dar. Entweder ist es ein Besitz, auf den man sich besinnen kann, oder seine Gebote und Verbote fallen uns ein, wie anderer Inhalt unseres Gedächtnisses. Regelmäßig geht es den Handlungen voraus, gebietend, verbietend, erlaubend; in diesen Anwendungen bezieht es sich immer auf Gruppen von Handlungen. Auch wenn es als Warnung vor einer bestimmten einzelnen Handlung vernommen wird, giebt es sich doch als eine allgemeine Regel kund, die nur eben nach Bedarf den vorliegenden einzelnen Fall unter sich nimmt. Dadurch hebt sich aber die Art der vorausgehenden Gewissenswarnung von der der nachfolgenden Gewissensrüge ab; während diese ursprünglich nur der einzelnen Handlung gilt und sich erst von da zum allgemeineren bösen Gewissen über eine gleichartige Handlungsweise erweitert. Darin hingegen treffen beide Reihen des Sprachgebrauchs zusammen, daß das gesetzgebende wie das rügende Gewissen nur demjenigen Einzelnen gelten, welcher das eine wie das andere vernimmt. Das gesetzgebende Gewissen bezeichnet eine Auctorität blos für den Einzelnen, und Niemand, der sich auf diese Instanz bezieht, *will* sie damit für irgend einen Andern verbindlich machen. Wenn gelegentlich zur Sprache kommt, daß Einer sein Gewissen dem Andern aufzwingen will, so ist das immer ein Streiturtheil

des Inhalts, daß die Regel, welche Einer als allgemeingültig einschärft, es nicht sei, sondern höchstens ihn allein verpflichten könne. Das Urtheil, daß Einer uns unter sein Gewissen beugen wolle, ist somit nicht eine directe Bezeichnung der Absicht Jenes, sondern der Ausdruck der Widersinnigkeit des von ihm ausgeübten allgemeinen Anspruchs an unsere Pflicht. Indem also vorbehalten ist, daß Jeder in dem gesetzgebenden Gewissen nur eine Regel für sich selbst findet, daß also mein Gewissen nur mich verbindet, wie es nur mich rügt und beißt, so setzt sich die Gleichheit beider Reihen noch weiter fort. Die Gewissensrüge macht sich als ein unbedingt gültiges Urtheil vernehmlich; die Gebote oder Verbote des Gewissens werden als eine höchste Instanz geachtet, von welcher aus keine Appellation an eine höhere denkbar sein soll. Indessen ist die Gleichheit des Gewissens in diesen Beziehungen auch subjectiv nicht sicher gestellt. Einerseits ist die unbedingte Rüge des Gewissens nicht sicher vor den Bemäkelungen, welche die Rechthaberei des bösen Willens dagegen erhebt. Andererseits kann man beobachten, daß, wer im Falle des Streites sein Gewissen als die höchste sittliche Instanz für sich ausspielt und sich auf keine weitere Ueberlegung sittlicher Regeln einläßt, hiebei meistens eine Gereiztheit hervorkehrt, welche kein ganz gutes Gewissen verräth. Im Inhalt aber waltet zwischen den beiden Reihen des Sprachgebrauchs der Abstand ob, daß das rügende Gewissen nur verneinende Urtheile darbietet, das gesetzgebende aber neben den Verboten auch Gebote und Erlaubnisse umfaßt. Diesen Umfang von Erkenntnissen vergegenwärtigt es in deutlichen Urtheilen oder weniger deutlichen Vorstellungen, welche durch irgend einen besondern Grad von Gefühlsstimmung ausgezeichnet werden. Das Gewissen wird als die Einheit dieser einzelnen Urtheile oder Vorstellungen oder Gefühlsimpulse bald in der Anschauung eines räumlichen Schema, bald in der Form einer urhebenden Kraft, oder eines allgemeinen Gattungsbegriffs dargestellt.

Nun würde die genauere Beobachtung es feststellen können, daß viele Menschen in dem Gewissen denselben Inhalt als Gesetz für sich übereinstimmend erkennen. Allein es fehlt unendlich Viel daran, daß man von allen Menschen das Gleiche mit Recht behaupten könne. Die Stoiker haben die Annahme des für Alle mit gleichem Inhalte versehenen gesetzgebenden Gewissens als richtig behauptet, weil sie es wünschten, sich auf eine solche sittliche Instanz berufen zu können. Was ist also an der Sache? wie viel von jener Behauptung ist wahr? wie viel muß abgeschnitten werden? In der Geschichte der Sittenlehre tritt uns nun von Seiten der christlichen Theologie die Antwort entgegen, daß die Be-

hauptung der Stoiker richtig sei in Hinsicht der ursprünglichen Bestimmung und Ausrüstung der Menschen und ihrer Beschaffenheit vor der Sünde, daß aber die wahrnehmbare Ungleichheit des Gewissens Folge der Sünde sei. Formell sei diese Erkenntniß des sittlichen Gesetzes durch die Sünde schlaff oder spröde, wie man will, geworden; darum werde der Inhalt des Gewissens nur noch lückenhaft erkannt. Irrthümer seien in dasselbe eingedrungen, und deshalb habe sich das Bedürfniß positiver sittlicher Gesetzgebung ergeben, als deren hauptsächliche Urkunde die Zehngebote des Mose gelten. Nun, wenn dem so wäre, so dürfte man auf jeden Werth des gesetzgebenden Gewissens verzichten. Denn auch die von der christlichen Theologie angeregte Erwartung, daß die Kraft der Erlösung sich an der Wiederherstellung des Gewissens in seine Integrität bewähre, bietet eine sehr zweifelhafte Entschädigung dar; da die musterhaften Christen katholischer und evangelischer Confession sich zwar sehr reichlich auf ihr Gewissen zu berufen pflegen, der Inhalt desselben aber keineswegs übereinstimmt. Außerdem aber ist jene Behauptung der Corruption des ursprünglichen Gewissens durch die Sünde unbewiesen und unbeweisbar. Die Urkunde der Bibel, welche allein einen solchen Beweis möglich machen könnte, enthält keine Andeutung davon, daß die beiden ersten Menschen das gesetzgebende Gewissen besessen haben; also dient die Urkunde auch nicht zur Begründung der Hypothese über eine Veränderung ihres Gewissens in Folge ihrer Sünde. Ueberdies würde diese Hypothese, wenn sie richtig und für alle Menschen gültig wäre, zur Folgerung einer ganz andern Ungleichheit in den Gewissen der Menschen führen, als welche erfahrungsmäßig nachgewiesen werden kann. Das durch die Sünde corrumpirte und dadurch ungleich gewordene Gewissen der Menschen müßte eine ganz unerschöpfliche und unberechenbare Fülle von Ungleichheit in den Vielen aufweisen. Man kann jedoch beobachten, daß mit der Ungleichheit des gesetzgebenden Gewissens im Allgemeinen eine Gleichheit desselben in gewissen Gruppen von Menschen verbunden ist. Dieselbe beobachtet man im Kreise der Völker, der Berufsstände, der Altersstufen, der Religionen, der Confessionen. Gesetzt also, daß das ursprüngliche Gewissen durch die Sünde verderbt worden wäre, so würde die bezeichnete Erscheinung den Satz begründen, daß schon jede besondere sittliche Gemeinschaftsordnung und nicht erst das Christenthum zur Wiederherstellung des Gewissens wirksam gewesen ist. Allerdings wäre es unter jener Bedingung nur als eine relativ brauchbare Specialauctorität, nicht aber im Allgemeinen und Ganzen hergestellt. Indessen auch im Bildungskreise des Christenthums findet nur das Erstere, nicht das Letztere statt, da mindestens das Gewissen des Katholiken anderen

Inhalt des nothwendigen oder erlaubten Handelns bezeugt, als das des Evangelischen. Nun aber ist die ganze Annahme einer Corruption des Gewissens durch die Sünde unbeweisbar, also auch die Annahme einer so oder so erfolgten Wiederherstellung desselben. Demgemäß ist es auch eine Einbildung, daß das Gewissen jemals eine Generalauctorität gleichen umfassenden Inhalts für Alle gewesen sei. Durch Erfahrung und Beobachtung kann man sich nur davon überzeugen, daß das Gewissen in bestimmten Gruppen von Menschen übereinstimmenden Inhalts ist. Das gesetzgebende Gewissen also hat überall, wo es nachgewiesen werden kann, die Bedeutung einer sittlichen Specialauctorität.

Wenn nun ein Volk dem andern, ein Stand dem andern, eine Confession der andern vorrückt, daß ihr Gewissen etwas gebiete oder erlaube, was nicht sittlich berechtigt sei, d. h. daß ihr Gewissen in die Irre gehe, so hat dieses Urtheil nach dem Maßstabe des eigenen Gewissens gar keinen Werth. Denn es wird von Jedem nach demselben Maßstabe zurückgegeben werden. Dieser Austausch des Vorwurfs, daß das Gewissen des Andern irre, ist nur ein neues Zeugniß dafür, daß es kein allgemeines sittliches Gewissen giebt. Man darf sich diese Lage der Sache klar machen; denn für gewöhnlich wird die Rede von dem irrenden Gewissen des Andern so geführt, als ob der Redende der Inhaber des allgemeinen irrthumfreien Gewissens sei. Soll jenes Urtheil zu einer Verständigung, also zur Erzielung gemeinsamer sittlicher Erkenntniß dienen, so muß man im Stande sein, den Irrthum des Andern durch umfassendere sittliche Regeln zu widerlegen, als welche in dem eigenen Gewissen ausgedrückt sind, welches immer nur eine Auctorität besonderer Art und begrenzten Umfanges ist. Dieser Ueberlegung gemäß wird man auch die Schonung des als irrig beurtheilten Gewissens der Anderen zu begrenzen haben. So oft diese Haltung aus sittlichen, insbesondere pädagogischen Gründen geboten sein mag, so ist doch daran zu erinnern, daß man es wegen des Werthes der sittlichen Gemeinschaft im Ganzen nicht dabei beruhen lassen darf, daß jeder Stand, jede Confession, und unter den Evangelischen jede religiöse und kirchliche Richtung ihr besonderes Gewissen hat und befolgt. Da vielmehr in dieser Form kein sittliches Einverständniß zu erreichen ist, so muß Jeder, der sich zutraut, das Gewissen der andern Gruppe des Irrthums zu zeihen, sich der Erkenntnißmittel versichern, durch die er sie ihres Irrthums überführen könne. Die Schonung irrigen Gewissens ist oft genug eine Schonung der Sünde; das erkennt man aber nur, wenn man auch das eigene Gewissen zum Gegenstande sittlicher Beurtheilung nimmt und sich

von der selbstgefälligen Einbildung lossagt, daß das eigene Gewissen gerade das sei, welches das allgemeine sein sollte.

Der Umfang von Geboten, Verboten und Erlaubnissen des Handelns, welchen Jeder als Glied einer Nation, eines Standes, einer Confession und in seiner Altersstufe als sein Gewissen kennt und für sich geltend macht, ist nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes. Das ist evident und wird auch durch den Sprachgebrauch bezeugt, daß man sich aus Etwas ein Gewissen macht, nämlich aus der Ausführung einer Handlung oder der Unterlassung einer anderen. Man bringt also in diesen Beziehungen das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns als solche aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt. Es ist freilich das am meisten verbreitete Vorurtheil, daß die Auctorität des Gesetzes für die Bethätigung des wechselnden Willens dadurch sicher gestellt sei, daß man sie als etwas Natürliches oder Naturartiges betrachten und schätzen dürfe. Aus dieser Rücksicht ist die Annahme so willkommen, daß man in dem angeborenen oder natürlich angestammten Gesetze des Gewissens den festen und unwandelbaren Maßstab besitze, welcher den unsicheren und unzuverlässigen Willen gängeln könnte. Diese Voraussetzung also hält die Probe der Erfahrung und Beobachtung nicht aus; ihr Irrthum aber besteht in einer Ueberschätzung der Natur gegen den Geist, welche in allen Fällen die Nachwirkung heidnischer Ueberlieferung verräth. Hingegen ist die specifisch christliche Weltanschauung darauf gestellt, daß der Geist und der sittliche Wille des natürlich geborenen und natürlich beschränkten Menschen übernatürliche Bestimmung hat, und daß deswegen der sittliche Wille nicht an ein mit der natürlichen Ausstattung des Geistes verflochtenes Gesetz, wie vorgeblich das Gewissen wäre, gebunden ist, sondern an das Gesetz der Freiheit.

Es ist hier nicht angezeigt, diese Andeutung weitläufig zu erörtern; denn daraus würde sich die ganze Aufgabe der Sittenlehre ergeben. Dieselbe läßt sich aber nicht beiläufig lösen, wenn ein so besonderer Gegenstand, wie das Gewissen, erklärt werden soll. Die Frage nämlich ist, ob das gesetzgebende Gewissen, welches als erworbene Specialauctorität in gewissen Gruppen der menschlichen Gesellschaft gleiche beziehungsweise abweichende Handlungsweise vorschreibt, noch in besonderer Weise abgeleitet werden kann. Wenn ein bestimmter Weg zu der Lösung dieser Frage nicht sogleich einleuchtet, so wäre die Frage zu stellen, welche Erscheinung im sittlichen Willen des Menschen am meisten Verwandtschaft mit dem Gewissen verräth, welches nun einmal nicht so isolirt von dem Gebiete des thätigen Willens sein wird, wie es die gangbare Ansicht

voraussetzt. Nun bietet der Sprachgebrauch die fast gleichnamige Tugend der Gewissenhaftigkeit dar, freilich ein Wort, welches in zweiter Stufe von Gewissen abgeleitet ist. Indessen dadurch darf man sich nicht von der Untersuchung der so bezeichneten Sache abschrecken lassen; es käme nur darauf an, daß die Analyse der Gewissenhaftigkeit gelänge, ohne daß der Begriff des Gewissens dazu verwendet werden müßte. Die Gewissenhaftigkeit ist ohne Zweifel eine Tugend. Tugenden sind erworbene Ordnungen der Vorsätze und Handlungen innerhalb des Willens, welcher sich im Ganzen auf den gemeinsamen guten Endzweck richtet. Diese subjectiven Ordnungen der einzelnen Vorsätze und Handlungen entsprechen den Bedingungen, die dazu gehören, daß der Wille den guten Endzweck verfolgt. Eine wesentliche Bedingung der Art ist nun die, daß der Wille in einem besondern Beruf sein regelmäßiges und begrenztes Arbeitsfeld findet, auf dem er seinen Beitrag zum Ganzen der sittlichen Gesellschaft, nämlich zum Reiche Gottes leistet. Der Wille des Einzelnen muß durch den Beruf in besonderer Weise geregelt sein, damit er dem Gemeinwesen nützlich werde. Menschen ohne Beruf sind bekanntlich unnütz und sich wie Anderen zur Last. Jeder Mensch ist schon durch die natürlichen Bedingungen des Zusammenlebens dazu aufgefordert, seinen Anlagen gemäß einen bürgerlichen Beruf zu ergreifen. Wenn diese besonderen Formen der regelmäßigen Arbeit auf die Production der sittlichen Gemeinschaft bezogen werden, so werden sie zu sittlichen Berufen ausgeprägt. Die Gewissenhaftigkeit ist nun die Tugend, welche der Bedeutung des Berufes für den sittlich guten Willen entspricht, und demgemäß dazu dient, daß man den ergriffenen Beruf als sittlichen ausübt. Oder die Gewissenhaftigkeit ist die vorausgehende Absicht, die einzelnen Vorsätze und Handlungen im Einklang mit dem besondern Beruf zu ordnen, in welchem man dem gemeinen Nutzen dient und seine Lebensbefriedigung erwartet. Die Gewissenhaftigkeit eines Jeden wird sich also an der Uebung seines Berufes entwickeln, oder an der Uebung der Mehrheit von Berufen, an denen man gleichzeitig theilnehmen kann. Denn allerdings schließen sich die bürgerlichen Berufe gegenseitig meistens aus, oder vielmehr die möglichen oder ausführbaren Combinationen derselben sind in der complicirteren Gesellschaft der Gegenwart eingeschränkter als in früheren Zeiten. Aber es gilt als Regel, daß die Männer einen Familienberuf und einen bürgerlichen zusammenfassen sollen. Nun sind die Berufsfelder an sich nicht so mechanisch abgegrenzt, daß nicht jeder durch seine freie Ueberlegung die Grenzen seiner regelmäßigen Thätigkeit finden müßte. Hiefür gilt die Regel, daß Alles, worauf man seine Gewissenhaftigkeit anwendet, eben dadurch in den anerkannten Beruf aufgenommen wird.

Die Handlungen nun, welche in dem Gebiete des sittlich aufgefaßten Berufes als nothwendig zum allgemeinen Besten erkannt werden, sind die Pflichten, welche zugleich den Charakter allgemeiner Liebespflichten und den der besonderen Berufspflichten an sich tragen. Jene allgemeine und diese besondere Beziehung der pflichtmäßigen Handlungen fallen in einander, weil das Besondere durch das Allgemeine gedeckt und das Allgemeine immer im Besondern wirklich wird. Die regelmäßige Form also, in welcher man die dem sittlichen Gemeinwesen dienenden Pflichten erfüllt, ist der Zusammenhang der sittlich aufgefaßten Berufspflichten. Was aber im Einklang mit dem allgemeinen Sittengesetz in jedem Augenblick Berufspflicht ist, findet Jeder durch seine am Beruf geübte Gewissenhaftigkeit. Und zwar wirkt diese Tugend gegenüber den regelmäßigen, alltäglichen Aufgaben unter dem Schein der Gewohnheit, aber hierin zugleich unter der vollen Empfindung der Freiheit und Selbstbestimmung. Man besinnt sich erst auf die Gewissenhaftigkeit als eine besondere, vorausgehende Absicht der Ordnung des Handelns nach dem Beruf, wenn man eine Versuchung zur Abweichung von der Berufspflicht erfährt. Dann kommt es zum Bewußtsein, was gemäß der Gewissenhaftigkeit geboten und verboten ist. Sie regelt aber auch die Erholung, welche mit der Berufsthätigkeit abzuwechseln hat, sie ordnet die Art und die Ausdehnung derselben, und sie zügelt in der gemeinsamen Erholung die Freiheit des geselligen Verkehrs mit Andern, so daß man nicht durch Verletzung derselben die gegenseitige Achtung auf das Spiel setze, welche mit der Schätzung des eigenen sittlichen Berufs Hand in Hand gehen muß. So umspannt die ordnende Wirkung der Gewissenhaftigkeit den größten Theil des menschlichen Lebens, sofern es die Art des sittlich Guten an sich trägt. Allein es bleibt noch ein Gebiet des Handelns übrig, welches nicht im Voraus durch den besondern Beruf umgrenzt ist. Jeder erfährt auch Aufforderungen zu handeln, und zwar sittlich zu handeln, welche in seiner regelmäßigen Berufsthätigkeit nicht vorgesehen sind, namentlich Zumuthungen der Wohlthätigkeit und der Dienstfertigkeit, welche nach verschiedenen Rücksichten erwogen werden wollen, ehe man das Urtheil gewinnt, daß es Pflicht sei, in diesem Falle einem fernstehenden, unbekannten Menschen zu helfen. Man bildet nun dieses Urtheil, indem man in dem gesetzten Falle sich zu der entsprechenden Dienstleistung berufen achtet, oder indem man den Fall in seinen Beruf aufnimmt. Deshalb ist auch hiebei die Gewissenhaftigkeit als der subjective Maßstab der Einordnung des Falles in die Reihe der Pflichten wirksam. Indem also auch über die außerordentlichen Liebespflichten gemäß der Gewissenhaftigkeit zu entscheiden ist, so ergiebt sich, daß diese

Tugend das nächste gesetzgebende Organ in uns selbst ist, aus welchem man erkennt, was regelmäßig oder außerordentlich zu thun geboten und verboten ist, und in welcher Art und welchem Umfange man sich etwas erlauben darf. Allein weil der Beruf, welchem die Gewissenhaftigkeit entspricht, innerhalb des sittlichen Ganzen, dem man dienen will, das besondere regelmäßige Gebiet der Bethätigung ist, und die Complicationen der Berufe nur gruppenweise gleich sind, übrigens aber in besonderer Weise von einander abweichen, so bietet die Gewissenhaftigkeit für Jeden, der sie besitzt, nur den Werth einer Specialauctorität dar. Als solche muß sie bereit sein, sich durch die erkennbaren allgemeinsten Maßstäbe der Sittlichkeit beaufsichtigen und berichtigen zu lassen.

Diese Erörterung macht es nun meines Erachtens evident, daß die Tugend der Gewissenhaftigkeit und was man unter dem gesetzgebenden Gewissen verstehen kann, sich decken. Was dem Wortlaut nach als eine Folge des Gewissens erscheint, ist die Sache selbst, die gesucht wird; die Ableitung der Gewissenhaftigkeit ist zugleich die Erklärung des inneren Gesetzes, welches man Gewissen nennt, und läßt die Grenze erkennen, welche dem Werthe dieser Größe zu setzen ist. Dieses Ergebniß wird nun auch bestätigt, wenn man gewisse Wendungen des Sprachgebrauchs genauer ins Auge faßt. Da ist zunächst das Prädicat „Gewissenlos" ebenso gut dahin zu verstehen, daß Einem das gesetzgebende Gewissen fehlt, als daß er der schuldigen Gewissenhaftigkeit ermangelt. Oder vielmehr, da es auf diesem Gebiete keine bloße Verneinung giebt, die nicht das positive Gegentheil von dem wäre, was eigentlich sein soll, so ist die Gewissenlosigkeit das Gegentheil der Gewissenhaftigkeit. Ein gewissenloser Mensch ist derjenige, bei welchem man die Geltung des innern Gesetzes des Gewissens vermißt, oder vielmehr der, dessen Handlungsweise durch keine Anerkennung besondern Berufes geordnet ist, bei welchem man auf Uebung der Gewissenhaftigkeit, wo man sie erwarten sollte, nicht rechnen darf. Das Prädicat hat in den einzelnen Fällen seiner Anwendung einen überaus verschiedenen Umfang. Die Gewissenlosigkeit ist entweder eine allgemeine oder zeigt sich nur in besonderen, vielleicht ganz untergeordneten Verhältnissen des Lebens, sie ist bei dem Einen so gut wie Grundsatz, bei dem Andern nur ein Fall von gewohnter Fahrlässigkeit. Immer aber erklärt sie sich durch die allgemeine Zurückweisung oder durch die ungebührliche Einschränkung der Bedeutung, welche der sittliche Beruf für den Menschen hat. Zugleich ergiebt sich, daß Gewissenlosigkeit nicht das höchste Prädicat im Bösen ist. Denn mit ziemlich weitgreifender Ausübung derselben kann ein Grad natürlicher Gutmüthigkeit und eine strichweise Dienstfertigkeit verbunden sein. Demgemäß er-

kennt man wiederum, daß das innere Gesetz des Gewissens, dessen Gegentheil die Gewissenlosigkeit ist, nur einen Ausschnitt des erkennbaren allgemeinen Sittengesetzes darstellt, also mit Unrecht auf den ganzen Umfang dieser Größe taxirt wird. „Wider das Gewissen handeln" bedeutet nichts Anderes, als das Gegentheil von dem ausführen, was man als Berufspflicht deutlich erkannt hat. Ein „enges Gewissen" hat derjenige, welcher mehr von seinem sittlichen Berufe ausschließt, als der Andere den Umständen nach von ihm erwartet. Dieses findet meistens seine Anwendung auf den Umfang des Handelns, welches im Allgemeinen als erlaubt vorauszusetzen ist, also auf die Mittel der geselligen Erholung, aber auch auf Fälle von eigentlich sittlichem Handeln, welche ein Anderer von gleichem Berufe zu seinen Pflichten rechnen würde. Ein „weites Gewissen" hingegen ist ein wohlwollender Ausdruck für ein Maß von Gewissenlosigkeit, welches sich mit unzweifelhafter Gewissenhaftigkeit in anderen Beziehungen verbindet. Ein „ängstliches Gewissen" knüpft sich an eine eigenthümliche Unsicherheit des Urtheils, welche Fälle des Handelns durch den Beruf direct geregelt, und welche vom demselben gewissermaßen frei gelassen werden, d. h. als Acte der Erholung nur auf die indirecte Regelung durch die Gewissenhaftigkeit angewiesen sind. Ein ängstliches Gewissen erzeugt „Gewissensscrupel", Urtheile, welche dem Handeln voraufgehen oder nachfolgen, und die „Bedenken" ausdrücken, ob eine Handlung, die durch den Beruf als erlaubt erscheint, nicht doch durch ihn verboten ist. Die nachfolgenden Gewissensscrupel haben eine gewisse Aehnlichkeit mit den „Gewissensbissen", sind auch vielfach im Begriff, sich in solche zu verwandeln; allein beides unterscheidet sich doch begrifflich deutlich von einander. Die Gewissensbisse drücken das Unrecht einer begangenen Handlung im Verhältniß zur eigenen sittlichen Gesammtbestimmung kategorisch aus; die Gewissensscrupel vergegenwärtigen die Hypothese des Unrechts einer beabsichtigten oder begangenen Handlung im Vergleich mit dem Berufsbewußtsein. Hieran erkennt man beiläufig die Verschiedenartigkeit der beiden Reihen von Erscheinungen, welche den Namen des Gewissens führen. Es ist aber nun wieder der Maßstab des sittlichen Berufes, den man aufrecht erhält, indem man „sich aus etwas ein Gewissen macht", und „etwas nicht über sein Gewissen bringen kann". Alles dieses sind Ausdrücke der Gewissenhaftigkeit, nach welcher man das Recht zu einer Handlung auf ihre Uebereinstimmung mit unserem sittlichen Berufe untersucht. Endlich betreibt man etwas als „Gewissenssache", sofern man sich durch die eigene Fähigkeit und durch die besonderen Umstände vor allen Anderen berufen findet, etwas Wichtiges auszuführen.

Alle diese Data des Sprachgebrauchs bezeugen die praktische Bedeutung des Gewissens, welche deutlich auf die Ordnung der Gewissenhaftigkeit für das Handeln hinweist. Die daraus entspringenden Regeln haben aber ihre Grenze an dem sittlichen Werthe des Berufs, und werden überschätzt, wenn man sich das Gewissen als das allumfassende, höchste, unüberschreitbare Sittengesetz vorspiegelt, welches nach der von den Stoikern gebildeten Ansicht von Allen in übereinstimmender Weise anerkannt wäre. Solche Ueberlieferungen führen ein zähes Leben, und treiben gelegentlich trotz ihrer Veraltung neue Blüthen. Eine solche ist die neuerdings aufgekommene Redensart von dem „öffentlichen Gewissen", durch welche der ziemlich relativen Größe der öffentlichen Meinung ein stärkeres Gewicht verliehen werden soll, als ihr von Rechts wegen zukommt. Die Fabrikanten der öffentlichen Meinung sind selbst eines hohen Maßes von Gewissenlosigkeit verdächtig; es ist daraus verständlich, daß sie dieselbe hinter dem von ihnen erfundenen öffentlichen Gewissen zu verstecken suchen. Der Ausdruck ist nun in jeder Beziehung widersinnig. Soll er nach der gegebenen Deutung von der Gewissenhaftigkeit verstanden werden, so ist deren Spielraum immer ein besonderer, niemals ein allgemeiner und öffentlicher. Aber auch wenn der Ausdruck nach der gewöhnlichen Deutung des allgemeinen Gewissens verstanden werden soll, so steht ihm der Umstand entgegen, daß dasselbe immer nur als das innere Gesetz in Jedem vorausgesetzt wird. Nichtsdestoweniger ist die Bildung jenes Ausdruckes nur gemäß dieser hergebrachten Vorstellung möglich gewesen. Ein anderer Mißbrauch des Gewissens, welcher sich hieran knüpft, ist der Vorwand, daß das Gewissen eine gesetzgebende Macht für den Einzelnen sei, welcher das letzte Wort gebühre, und daß derjenige, welcher eine Handlungsweise auf sein Gewissen stützt, dadurch berechtigt werde, jede andere sittliche Auctorität abzulehnen, weil er die für ihn entscheidende behaupte. Dieses Verfahren ist in sich nicht ganz klar. Denn so wie es im Streite über Recht und Pflicht vorzukommen pflegt, so wird in ihm die Besonderheit des gesetzgebenden Gewissens zugegeben und nicht auf der Identität und Allgemeinheit desselben in allen Menschen bestanden. Nichtsdestoweniger wird dem eigenen Gewissen der Werth der letzten sittlichen Instanz für mich beigelegt, während doch mein Gewissen als etwas Besonderes darauf angewiesen ist, sich durch die erkennbaren allgemeinsten Grundsätze regeln und berichtigen zu lassen. Wenn also Einer durch die Art, wie er sich auf sein Gewissen beruft, kund thut, daß er dasselbe der Unterordnung unter die oberste Regel des Handelns entziehen und eine auf diese gerichtete gemeinsame Erörterung ablehnen will, so liegt nicht ein Fall von Nöthigung durch die

Gewissenhaftigkeit, sondern ein Fall von Rechthaberei vor, welche hinter dem schön klingenden Titel versteckt werden soll. Die römischen Bischöfe in Preußen pflegen zu sagen, daß sie um ihres Gewissens willen den Gesetzen des Staates nicht gehorchen können. Das heißt, daß ihr amtlicher Beruf die Anerkennung der Aufsichtsrechte des Staates über die Kirche ausschließt; oder vielmehr, daß ihr amtlicher Beruf ihnen die Untergrabung der Selbständigkeit des Staates gegen ihre Kirche gebietet. Denn wenn nicht dieses der Sinn ihres Verhaltens wäre, so könnten sie sich der Collision durch Niederlegung ihres Amtes mit Recht entziehen. Allein es braucht ihnen Niemand zu glauben, daß sie aus persönlicher Gewissenhaftigkeit, aus sittlicher Treue gegen ihren Beruf handeln, nachdem sie ihren bischöflichen Beruf durch die Votirung der Unfehlbarkeit des Papstes oder durch Unterwerfung unter dieselbe überhaupt ruinirt haben. Im Vergleich mit dieser Auctorität giebt es überhaupt keine persönliche Selbständigkeit und Gewissenhaftigkeit, sondern nur den knechtischen Gehorsam gegen päpstliche Gebote, welche heute so und morgen entgegengesetzt lauten, je nachdem die politische Zweckmäßigkeit es fordert. Es ist aber in allen Fällen sehr verdächtig, wenn Collisionen zwischen verschiedenen sittlichen Gebieten, die durch methodische Erkenntniß gelöst werden können, durch Berufung des Einen der Streitenden auf sein Gewissen fixirt und verewigt werden sollen. Leider sind auch noch andere Vertreter kirchlicher Interessen, als die Genannten, zu leicht geneigt, ihr Gewissen ins Spiel zu bringen, wo es sich um technische Fragen handelt. Sie denken nicht daran, daß derjenige, welcher zu freigebig mit der Anrufung seines Gewissens ist, seine Gewissenhaftigkeit dadurch in dasselbe Licht stellt, welches auf die Ehrlichkeit Solcher fällt, die von Versicherungen derselben überfließen. Es ist überhaupt für das Christenthum verhängnißvoll, daß das Maß des kirchlichen Eifers und das der sittlichen Einsicht so oft nicht im Gleichgewicht stehen.

Diese Bemerkung wird schon durch eine Reihe von Erscheinungen in der ältesten Zeit der christlichen Kirche herausgefordert, welche Paulus unter dem Titel des schwachen oder irrenden und des befleckten oder gebrandmarkten Gewissens beurtheilt. Dieser Sprachgebrauch ist ganz verständlich, da es sich um Besonderheiten im christlichen Leben handelt, welche man zu seinem religiösen Beruf rechnet, ohne durch die allgemeine Norm des Christenthums dazu berechtigt oder genöthigt zu sein. Also geborene Heiden unter den Christen machen sich ein Gewissen daraus, an heidnischen Opfermahlen theilzunehmen, weil sie die Götter der Heiden für wirkliche und zwar schädliche Wesen höherer Art halten; geborene Juden unter den Christen machen sich ein Gewissen daraus, Fleisch zu

essen, das von einem heidnischen Opfer herrühren könnte und sie verunreinigen würde. Man sieht, die Einsicht solcher Menschen in den Christenberuf leidet daran, daß sie Reste der früheren Ueberzeugungen festhalten, die durch das Christenthum ungültig gemacht sind. Ihr Gewissen ist schwach, weil ihre Gewissenhaftigkeit durch irrige Erkenntniß geregelt ist. Aber wenn Andere die Enthaltung von Fleischgenuß und die Ehelosigkeit, diese Satzungen vorchristlicher Herkunft, nicht blos für sich verbindlich achten, sondern als Gesetz für alle Christen geltend machen, so ist ihr Gewissen befleckt; sie müssen den Zweifel an der Allgemeingültigkeit dieser Besonderheiten, die sie in den allgemeinen Christenberuf einschließen, geflissentlich unterdrückt haben. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die gleichartigen Erscheinungen schwachen und befleckten Gewissens durch die Kirchengeschichte hindurch zu verfolgen. Es ist bedeutsam genug, daß die ältesten christlichen Urkunden diesen Maßstab an die Hand geben, nach welchem es geboten ist, das schwache Gewissen eines Andern zu schonen und dem befleckten Gewissen, welches uns meistern will, Widerstand zu leisten. Denn darum, daß Einer irgend welche aparte Satzungen mit der allgemeinen Ordnung des christlichen Lebens unter dem Titel seines Gewissens zusammenfaßt, gewinnt er kein Recht auf unbeschränkte Freiheit der Bewegung und auf Achtung der Andern. Die „Gewissensfreiheit“ kommt dem Einzelnen nur insofern zu, als die Rechtsordnung des Staates ihn nicht hindern soll, seinem religiösen Beruf, so wie er ihn versteht, gemäß zu leben. Wenn jedoch Einer seinen religiösen Beruf in widerrechtliche und verbrecherische Handlungsweise setzt, und wenn er dafür eine Gemeinde sammeln will, so erfährt er mit Recht die Gegenwirkung des Staates. Denn dessen Vertreter sind befähigt und berechtigt, die Beziehungen der Religion und der Sittlichkeit zu beurtheilen, obgleich sie nicht im Stande sind, von Staats wegen Religion und Sittlichkeit im Volke direct hervorzubringen.

Alle diese Erörterungen haben zur Bestätigung des Ergebnisses geführt, daß das Gewissen immer nur eine Specialauctorität darstellt, welche ebenso gewiß der Regelung durch das allgemeine Sittengesetz unterworfen ist, als der Beruf seinen sittlichen Werth durch die Eingliederung in das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, oder in das Reich Gottes findet und behauptet. Es giebt jedoch einen Fall, in welchem das Berufsbewußtsein den höchsten Rang der Auctorität einnimmt und die nach ihm geregelte Gewissenhaftigkeit sich vor keinem anerkannten Gesetze zu beugen braucht, ohne an ihrem sittlichen Werthe Einbuße zu leiden. Diese Stellung in der Geschichte behauptet unser Herr Jesus Christus; weil die Ausführung seines Berufes das umfassende Ganze des sittlichen Lebens, das

Reich Gottes herbeiführt, und das vollständige Sittengesetz der Liebe gegen den Nächsten und gegen den Feind in diejenige Geltung setzt, welche ihm in der Gemeinde Christi beigelegt wird. Collidirt hat freilich sein Lebensberuf mit dem Gewohnheitsgesetze der jüdischen Gesellschaft. Indem er nun aus seinem Berufsbewußtsein heraus sich den Uebeln unterwarf, welche daraus für ihn folgten, hat er seine Gewissenhaftigkeit bewährt und dem Gesetze der allgemeinen Liebe, welchem seine Berufsführung gewidmet war, den weitesten Spielraum eröffnet. Auf Grund dieser Leistung und in Kraft ihres fortwirkenden Antriebes, entspringt jede Reformation des christlichen Lebens aus dem Rechte des reformatorischen Berufs gegen das Gesetz einer von der Wahrheit des Christenthums abgewichenen Gestalt der Kirche. Nach diesem Rechte hat Luther zu Worms sein persönliches Gewissen gegen die höchsten weltlichen Mächte eingesetzt, d. h. seine Gewissenhaftigkeit in der Vertretung des wiedergefundenen reinen Verstandes des Evangeliums. Wir erfreuen uns dieses Conflictes, weil wir uns seines Ertrages für uns erfreuen und unser Mitgefühl durch keinen tragischen Ausgang in Anspruch genommen wird. Weniger erfreulich ist der Nachklang des Tages zu Worms in der häufigen Rede von dem „protestantischen Gewissen", durch welche die Sache des Protestantismus wirklich nicht gefördert wird.

III.

Es sind also zweierlei Reihen von Erscheinungen zu unterscheiden, welche mit demselben Namen des Gewissens bezeichnet werden. Dieses Ergebniß hat etwas Befremdendes, da Erscheinungen der einen und der anderen Reihe in der Erfahrung sehr eng verbunden sein können. Wer dem Verbot seines gesetzgebenden Gewissens nicht Gehör gegeben hat, wird der Gewissensrüge sein Ohr öffnen müssen. Wer vor einer Handlung, die er doch begeht, Gewissensscrupel oder Bedenken gehegt hat, wird nachträglich vielleicht von Gewissensbissen gequält werden. Wenn man gewohnt gewesen ist, solche Erfahrungen durch die bisher gangbare Ansicht zu beleuchten, daß das Gewissen im Vergleich mit dem Willen eine in sich geschlossene Größe sei, die sich nur verschiedene Anwendungen gebe, so wird man durch die gegebene Darstellung der Sache sich schwer überzeugen lassen. Jedenfalls wird die Rückfrage beachtet werden müssen, ob denn das rügende und das gesetzgebende Gewissen wirklich verschiedenen Wurzeln entsprießen und im Grunde nichts mit einander gemein haben? Wenn die Zustimmung zu den obigen Ergebnissen nur an der Bejahung dieser Bedingung hängt, so wird die bejahende Antwort zum Abschlusse

der Untersuchung dienen. Aber freilich muß man recht gründlich auf die hergebrachte Illusion verzichten, daß das Gewissen als eine in sich geschlossene, fertige Naturbestimmtheit des sittlichen Erkennens und Gesammttriebes dem beweglichen und stets unzuverlässigen Willen allgegenwärtig gegenüberstehe. Man wird ferner auf das deutliche Zusammensein und die durchgängige gegenseitige Verflechtung beider Reihen des Gewissens am wenigsten auf den Stufen der sittlichen Entwickelung zu rechnen haben, in welchen die Naturbestimmtheit des Willens noch überwiegt. Wenn auch im unreifen Kindesalter die natürliche Unschuld durch lebhafte Empfindungen des rügenden Gewissens sich zu erkennen giebt, so kann man gleichzeitig nichts weniger erwarten, als den Besitz einer irgendwie befestigten Gewissenhaftigkeit, welche sich immer nur an das Verständniß und die Gewohnheit eines Berufes knüpft. Solange aber ein Kind zum Spielen berechtigt ist, fehlt ihm der Anlaß zur Entwickelung von Gewissenhaftigkeit. Die Stetigkeit des Gehorsams eines gut erzogenen Kindes, seine Anhänglichkeit an die Eltern und Erzieher, endlich die Ordnungsliebe, welche dazukommt, sind als Erscheinungen besonderer Gewöhnung von unzweifelhaftem sittlichen Werth, aber sie sind noch nicht auf Gewissenhaftigkeit zu beurtheilen. Diese innere Ordnung der Vorsätze und Handlungen, deren Spannkraft und deren Selbstbescheidung der Stellung des sittlichen Berufs in dem Ganzen der sittlichen Gesellschaft entsprechen, läßt sich nur auf der Stufe des reifen, tugendhaften Charakters erwarten. In diesem wird man nun auch auf eine besondere Elasticität des rügenden Gewissens zu rechnen haben. Und zwar ist diese Erscheinung, wenn sie im reifen Charakter eintritt, noch besonders ausgezeichnet als Probe des erworbenen sittlichen Zartgefühls. Das Zusammentreffen der beiden Reihen des Gewissens in dem gereiften sittlichen Charakter erklärt sich nun daraus, daß die Erklärungsgründe, welche für die eine und die andere Reihe nachgewiesen wurden, nicht gleichgültig gegen einander sind, vielmehr, genau betrachtet, sich gegenseitig einschließen. Das rügende Gewissen war darauf zurückgeführt worden, daß die allgemeine Selbstbestimmung zum gemeinsamen Guten, welche durch eine einzelne unrechte Handlung unterbrochen worden ist, sich dem Bewußtsein als die unbedingte Rüge des begangenen Vergehens vergegenwärtigt. Diese eigentliche Selbstbestimmung zum Guten oder die sittliche Freiheit, welche in dem rügenden Gewissen offenbar wird, ist auf den unentwickelteren Stufen der sittlichen Bildung vielmehr als Ahnung gegenwärtig, und wird in diesem Falle schwerlich je in bestimmter Vorstellung gefaßt und ausgesprochen. Hiezu gelangt man aber, wenn die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten durch die Erfahrung von dem Werthe des be-

sondern sittlichen Berufes sowohl deutlich begrenzt als aufgeklärt und verstärkt wird. Denn in dem als sittlich geschätzten Berufe erfährt und erkennt man das Zusammenfallen der eigenen Freiheit mit der durch die Gesellschaft und ihr Gesetz ausgeübten Nöthigung. Ist also die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten der Grund des rügenden Gewissens, wird aber diese eigentliche Freiheit zur vollständigen Gewißheit und Fertigkeit, indem man in der Uebung des sittlichen Berufes die Gewissenhaftigkeit erwirbt, so ist es erklärt, daß das rügende Gewissen einerseits als die Vorstufe des gesetzgebenden auftritt, andererseits seine nicht zu lähmende Spannkraft gerade dann beweist, wenn die Gewissenhaftigkeit dem Charakter das Gepräge seiner Reife und Durchgebildetheit verleiht. So ist der Zusammenhang, aber auch die Verschiedenheit der beiden Reihen des Gewissens darin begründet, daß der sittliche Wille in verschiedenen Stufen sich verwirklicht. Dieses gilt auch zunächst dafür, daß das rügende Gewissen als das sittliche Zartgefühl erst dann zur vollen Geltung gelangt, wenn die Gewissenhaftigkeit im Charakter herrscht. Denn die Gewissensrüge setzt ja immer nur dann ein, wenn die Gewissenhaftigkeit beim Handeln ausgesetzt hat; also wenn der im Ganzen gewissenhafte Wille im einzelnen Falle sich selber untreu geworden und unter die Stufe herabgekommen ist, die ihm gebührt. Dann dient das rügende Gewissen dazu, daß der Faden der Gewissenhaftigkeit wieder aufgenommen werde. Aber vielmehr ist das rügende Gewissen unter diesen Umständen die Erscheinung der sich herstellenden Gewissenhaftigkeit selbst. Denn die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten ist dem reifen Charakter eben in der Form seines sittlichen Berufsbewußtseins gegenwärtig. So bewährt sich in diesem Zusammenhange auch die Einheit der beiden Reihen. Aber sie bewährt sich so an dem erfüllten Ziele der Freiheitsentwickelung, nicht an einem vorgeblichen gesetzlichen Naturgrunde derselben.

Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard.

Indem ich kürzlich die 86 Predigten des heiligen Bernhard über das Hohelied zu einem bestimmten Zweck gelesen habe, sind mir eine Reihe von Aussprüchen desselben begegnet, welche mir aus einer andern Rücksicht, als welche mich bei der Lesung leitete, wichtig geworden sind. Ich fand in ihnen eigenthümliche Beiträge zu der christlichen Lehre, welche von deren gewöhnlicher Fassung abweichen. Den Grund davon mußte ich darin erkennen, daß der Prediger die Lehrstoffe nicht in dem geschichtlichen Verlauf aufgefaßt hat, welchen die dogmatische Theologie bei Katholiken, wie bei Evangelischen innehält, und welcher so beschaffen ist, daß bei den früher dargestellten Lehren niemals auf die folgenden gerechnet wird. Vielmehr ergiebt sich ohne Schwierigkeit, daß der Prediger die Lehrpunkte so gebraucht, wie sie sich in dem praktischen Gesichtskreise darstellen, welcher durch sein Einverständniß mit den christlichen Zuhörern oder durch das kirchliche Gemeinbewußtsein, das er anbaut, bezeichnet ist. Dadurch werden nothwendig die Lehren in eine andere Gestalt gebracht, als welche sie in der hergebrachten Dogmatik behaupten. Zugleich läßt sich nicht verkennen, daß in dieser modificirten Form die Lehren zu Gliedern einer Gesammtanschauung ausgeprägt sind, deren beherrschender Gedanke der ist, daß die ganze Welt nur als das Mittel für die von Gott geliebte Gemeinde Christi geschaffen und geleitet wird. Daß Bernhard aus diesem Gesichtspunkt die christliche Weltanschauung hat entwerfen können, und daß man deren auf einander passende Glieder erkennen kann, obgleich sie in den einzelnen Predigten zerstreut vorkommen, ist ein Beweis seiner religiösen Genialität. Diese hat ihn nicht gehindert, als dogmatischer Theolog sich in der Lehrüberlieferung seiner

Kirche zu bewegen. In dieser Hinsicht interessirt er uns evangelische Theologen nur als Mann der Vergangenheit. Allein in jener Beziehung verdient er unsere Aufmerksamkeit auch in der Gegenwart, weil es doch wohl zweckmäßiger ist, den theologischen Unterricht so einzurichten, daß man aus ihm die directe Anleitung zur religiösen Rede empfängt, als so, daß man entweder in die dringende Verlegenheit geführt wird, Dogmatik zu predigen, oder seine Dogmatik vergessen muß, um religiöse Rede ausüben zu können.

1. W e r t h d e r E r b s ü n d e. Sermo 69, 3. Angelo in furore punito, immo damnato, homo iram tantum sensit, non furorem. Nempe cum iratus (deus) fuit, misericordiae recordatus est. Propter hoc semen ejus filii irae, et non furoris, usque in hodiernum diem. Si non nascerer filius irae, n o n o p u s e s s e t r e n a s c i: si furoris filius nascerer, aut n o n c o n t i g i s s e t, a u t n o n p r o f u i s s e t r e n a s c i. . . Cum iratus fuerit, misericordiae recordabitur, non cum jam usque ad furorem exarserit. Vae filiis diffidentiae, his quoque, qui ex Adam sunt, qui nati filii irae ipsi sibi iram in furorem . . . convertunt. Denique thesaurizant sibi iram in die irae. Ira autem accumulata, quid nisi furor? Peccaverunt peccatum diaboli. . . Vae etiam, quamvis mitius, quibusdam filiis irae, qui nati in ira non exspectaverunt renasci in gratia. Nempe mortui, in quo et nati, irae filii permanebunt. Irae dixerim, non furoris, quia, ut piissime creditur, mitissimae sunt poenae totum, quo addicti sunt, aliunde trahentium. — Die Umdeutung, welche hierin die Lehre Augustins über die Erbsünde erfährt, ist dadurch herbeigeführt, daß der Grad des Schadens, mit welchem die Nachkommen Adams geboren werden, sich nach der Denkbarkeit der im Christenthum bestimmten Wiedergeburt richten muß. Steht es im christlichen Gemeinbewußtsein fest, daß Nachkommen Adams, die als solche Gegenstände des Zornes Gottes sind, wiedergeboren werden, so kann das Urtheil Gottes über Adam und sein Geschlecht mit der Erbsünde zusammen nicht als das der ewigen Verdammniß gedacht werden. Zu diesem Zweck unterscheidet Bernhard zwischen ira und furor dei. Nur die Wuth Gottes, welche der Teufel erfahren hat, ist von der ewigen Verdammniß begleitet, der Zorn Gottes, welchen Adams Geschlecht bis zur Gegenwart erfährt, wirkt nicht an sich ewige Verdammniß, weil in ihm die Aussicht auf die Barmherzigkeit Gottes eingeschlossen ist. Um also zur Verdammniß zu gelangen, muß ein Mensch in Unglauben sich der Gnadenoffenbarung Gottes widersetzen; durch dieses freiwillige, gegen die Erbsünde abgestufte Verhalten verdoppelt der Ungläubige seinen Stand unter dem Zorn

Gottes, oder zieht die Wuth Gottes wie der Teufel auf sich, weil er dessen Maß der Sünde erreicht. Demgemäß trifft auch die Kinder, welche sterben, ohne die Taufe zu empfangen, welche also die Wiedergeburt nicht erfahren, die mildeste Strafe. Ich lasse dahingestellt, ob die Unterscheidung zwischen furor und ira und die Beziehung zwischen ira und misericordia biblisch richtig ist; aber die Einheit des göttlichen Heilsplanes, welche Augustin daran giebt, ist durch Bernhards Darstellung gewahrt.

2. Bedeutung des Todes. Sermo 72, 8. Quis est homo, qui vivet, et non videbit mortem? Dicat pro ira quis: ego non minus pro misericordia putem, ne electos scilicet, propter quos omnia fiunt, diu defatiget molesta contradictio, qua captivi ducuntur et ipsi in lege peccati, quae est in membris ipsorum. Horrent nimirum, aegerrimeque ferunt turpem captivitatem et tristem contentionem. — Religiös angesehen ist der Tod nicht im Allgemeinen die Folge der Sünde; denn für die Frommen ist er eine Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit, ein Act der Erlösung von dem Widerspruch zwischen dem Gesetz in den Gliedern und dem geheiligten Willen. Man kann also religiös oder christlich die Bedeutung des Todes nicht einhellig bestimmen, sondern nur doppelt nach der Verschiedenheit der Menschen als Sünder und als Erwählte. Und da die Erwählten, wegen deren Alles geschieht, die den Zweck der Welt und ihrer Ordnung bilden, auch den Beziehungspunkt für alle religiöse Welterkenntniß abgeben, so ist die Deutung des Todes als eines Erlösers seiner Deutung als Strafe der Sünde übergeordnet.

3. Gerechtigkeit aus dem Glauben. Sermo 22, 7. Primo quidem veritatis doctor depulit umbram ignorantiae tuae luce sapientiae suae. Per iustitiam deinde, quae ex fide est, solvit funes peccatorum, gratis iustificans peccatorem. Addidit quoque sancte inter peccatores vivere, et sic tradere formam vitae tanquam viae, qua redires ad patriam. 8. Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit iustitiam, credat in te, qui iustificas impium, et solam iustificatus per fidem pacem habebit ad deum. Qui ergo iustificati a peccatis sectari desiderant deliberantque sanctimoniam, audiant te clamantem . . . Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, iustitia non sufficiente, sanctitatis succumbentibus meritis, illa succurrit. Quis enim de sua vel sapientia vel iustitia vel sanctitate praesumat sufficientiam sibi ad salutem? . . . Delicta iuventutis meae et ignorantias meas ne memineris et iustus sum. Verumtamen nisi

interpellet sanguis tuus pro me, salvus non sum. 9. In odore justitiae cucurrit Maria Magdalena, cui dimissa sunt peccata multa, quoniam dilexit multum, iusta profecto et sancta et non iam peccatrix, quemadmodum Pharisaeus exprobrabat, nesciens iustitiam seu sanctitatem dei esse munus, non opus hominis, et quia non modo iustus sed et beatus, cui non imputabit deus peccatum. 11. Unde vera iustitia nisi de Christi misericordia . . . Soli iusti, qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt. — Ein Lutheraner hätte über die Rechtfertigung aus dem Glauben sich kaum richtiger aussprechen können. Warum aber ist dieses dem heiligen Bernhard gelungen, welcher übrigens die katholische Lehre von der Justification ohne alle Schwierigkeit vertreten hat? Weil er sich über die Rechtfertigung innerhalb der Anschauung der Christen von ihrem religiösen und sittlichen Zustande orientirt hat. Die officielle Lehre löst blos die Frage, wie ein geborener Sünder fähig wird, gute Werke zu thun. Hienach bemessen gehört die Justification nur in den Uebergang zum Christenstande, und bildet entweder nur eine Erinnerung für den Gläubigen; oder, soweit es eine Aufgabe ist, die Justification zu vermehren, kommt dieselbe nur im Begriff der Verdienste zur praktischen Anschauung. Wenn aber die Gerechtigkeit als Gnadenwirkung Gottes ein stets gegenwärtiger Maßstab der christlichen Selbstbeurtheilung sein soll, so muß sie so dargestellt werden, wie es Bernhard erreicht hat. Das ist bekanntlich auch der Umstand, welcher es Luther möglich gemacht hat, die übereinstimmende Fassung dieses Gedankens zu entdecken, weiterhin aber auch die katholische Lehre von der Justification außer Gültigkeit für seine Anhänger zu setzen. Freilich ist der Erwerb Luthers auf diesem Punkte dadurch unsicher gemacht, daß er und seine nächsten Genossen es unterlassen haben, auch alle übrigen nothwendigen christlichen Begriffe nach demselben Maßstabe zu berichtigen. Anstatt dessen ist die lutherische Rechtfertigungslehre in der Reihenfolge der loci an denselben Ort gestellt worden, den die gleichnamige katholische Lehre behauptete, als ob es sich in beiden um den gleichen Zweck handelte, den Uebergang vom Sündenstand des Einzelnen in den Gnadenstand zu beschreiben. So gestellt ist die Lehre so gut wie unverständlich. Versteht man sie aber in ihrer ursprünglichen praktischen Bedeutung für den Christen, der sich im Glauben auf die Gründe und die Beziehungen seines religiösen Selbstgefühls und Werthgefühls beurtheilt, warum will man dann nicht danach auch das Gewicht der allgemeinen Sündhaftigkeit und die Bedeutung des Todes in der Weise verstehen? Denn die hergebrachten dogmatischen Formeln darüber kann

kein Christ in der Erfahrung erproben und in wirksamer Weise Anderen zur Ueberzeugung bringen.

4. Das Erlösungswerk Christi. Sermo 20, 2. Super omnia reddit amabilem te mihi, Jesu bone, calix quem bibisti opus nostrae redemtionis. Hoc omnino amorem nostrum facile vindicat totum sibi . . . Multum quippe laboravit in eo salvator, nec in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumsit. Illa denique dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt. At vero hic et in dictis suis sustinuit contradictores et in factis observatores et in tormentis illusores et in morte exprobratores. Ecce quomodo dilexit. — Sermo 11, 3. Quod praecipuum est et maximum, opus videlicet nostrae redemtionis a memoria redemtorum aliquatenus non recedat. In quo opere duo potissimum vestris studiis intimare curabo: modum et fructum. Et modus quidem dei exinanitio est, fructus vero nostri de illo repletio. — Sermo 6, 3. Dum in carne et per carnem facit opera, non carnis sed dei, naturae utique imperans superansque fortunam, stultam faciens sapientiam hominum daemonumque debellans tyrannidem, manifeste ipsum se esse indicat, per quem eadem et ante fiebant, quando fiebant. In carne, inquam, et per carnem potenter et patenter operatus mira, locutus salubria, passus indigna evidenter ostendit, quia ipse sit, qui potenter sed invisibiliter secula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret. Denique dum evangelizat ingratis, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat, nonne liquido ipsum se esse declarat, qui cum patre suo quotidie oriri facit solem super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos? — Die Person Christi, welche Bernhard als Gott und Mensch in Einem voraussetzt, läßt sich in der religiösen Rede nur darstellen als das Subject ihres heilsamen Wirkens; in einer Predigt das Verhältniß der zwei Naturen zur Person und unter einander erörtern zu wollen, wäre abgeschmackt. Daraus würde sich aber ergeben, daß auch die Theologie nur zweckmäßig verfährt, wenn sie ihre Erörterung der Person Christi nicht außerhalb des eben bezeichneten Rahmens seines werthvollen Wirkens vornimmt. Wenigstens die Theologen lateinischer, abendländischer Herkunft werden es rathsam achten dürfen, sich hierin an Bernhard zu orientiren. Für die griechische Theologie ist die Lehre von dem Bestande der Person Christi in den beiden Naturen das übliche Thema; aber auch das einzige, oder der Ausdruck für das Ganze, was man zu begreifen strebt. Denn die Verbindung der beiden Naturen in der Incarnation des Logos-Gott wird eben begriffen

als der Act der Vergottung der menschlichen Natur überhaupt, ihrer Durchdringung mit Unvergänglichkeit, ihrer Erlösung von der Vergänglichkeit. Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott sucht der Grieche nicht in Christus; das verdient er sich durch seine guten Werke. Aber für das lateinische Christenthum ist die Reihe der Aussprüche Bernhards charakteristisch. Denn hier wird der Werth Christi in seinem Wirken oder, was gleich gilt, in dem Wirken Gottes in ihm erkannt. Die Erlösung wird nicht mehr in die Incarnation eingeschlossen gedacht, dem Allmachtsact, welcher gleicher Art wie die Weltschöpfung ist. Die Erlösung ist als Leistung der Liebe Gottes, als eine Leistung, welche die Gegenliebe hervorruft (wie Bernhard trotz seiner Bestreitung Abälards weiß), nur zu verstehen aus der Bemühung des Gottmenschen, welche dem Gewicht der Hemmungen entspricht, welche seine sündhaften Gegner darbieten. Die Liebe als die Geduld, welche diesen Gegenwirkungen Stand hält und sie überdauert, ist also die Werthbestimmung der Gottmenschheit, welche Bernhard an dieser Stelle zum Ausdruck bringt. Daß derselbe, welcher die Welt ohne Anstrengung schafft und erhält, die Anstrengung der Geduld über sich nimmt, um seine Liebe zur Erlösung der Sünder zu bewähren, ist ohne Zweifel der Inhalt der exinanitio Dei. Es ist für meinen Zweck gleichgültig, die Frage zu beantworten, ob Bernhard in diesem Begriffe einer theologischen Tradition folgt. In den Werken von Baur und Dorner habe ich keine Auskunft darüber gefunden; bei dem letzteren kommt der Name Bernhards überhaupt nicht vor. Aber soviel ist aus der dritten Aeußerung Bernhards klar, daß er die exinanitio Dei nicht verstanden hat, wie die modernen Kenotiker. Denn in demjenigen, welcher den Undankbaren, den Ungläubigen, den Mördern Güte erweist, erkennt er denselben, welcher mit dem Vater die Sonne aufgehen und erquickenden Regen fallen läßt über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte. Diese großartige Betrachtung beschämt aber auch die feige und halbe Durchführung des Schema der communicatio idiomatum, auf welche sich die alten rechtschaffenen Lutheraner leider beschränkt haben. Deus in carne passus est indigna. In diesem Satze nämlich ist Gott gedacht als derjenige, welcher die von ihm mit Macht geschaffenen Welten (darin liegt die Abzweckung auf das Heil der Menschen) mit Weisheit lenkt und mit Güte schützt. Wenn von dem allmächtigen Gott behauptet wird, daß er die Anstrengung der liebevollen Geduld den Hemmungen durch den Sünder entgegengesetzt hat, so kann auch die Erduldung von Gegenwirkungen, die seiner unwürdig sind, ihm unter dem Gesichtspunkte beigelegt werden, daß dieselbe das Mittel ist, durch welches er

die Weltordnung auf das Heil der Menschen hin weise und gütig leitet. Denn er ist auch als der Weise und Gütige der Allmächtige. Oder vielmehr er ist als allmächtig nur zu denken, indem er als gütig und weise in der Gründung und Leitung der secula, d. h. in der Leitung der Welt auf die Seligkeit der Erwählten erkannt wird, propter quos omnia fiunt. Die modernen Kenotiker und die alten Lutheraner versehen es gleichmäßig darin, daß sie die Allmacht als die Grundeigenschaft Gottes dem Leiden oder der Geduld Christi direct gegenüberstellen. Sollen sie nun diesen zugleich als Gott denken, so müssen sie einen Widerspruch zwischen beidem finden, den sie scheinbar in entgegengesetzter Weise lösen. Und doch kommt die Auskunft jener und die Formel dieser: deus passus est secundum carnem auf das Gleiche hinaus. Aber Bernhard gelingt es, die Schwierigkeit zu lösen, indem er Gott als denjenigen erkennt, qui solem oriri facit super bonos et malos, pluit super iustos et iniustos. Nicht die nackte Allmacht, sondern diejenige, welche das Mittel der Güte ist, kommt für Bernhard in Betracht, indem er es versteht, daß es eine specifische Offenbarung oder Wirkung Gottes in Christus ist, die Geduld gegen die Hemmungen und Gegenwirkungen der Sünde zu bewähren, und die Liebe in der Form der Anstrengung des Willens. Unter dieser Bedingung kann auch das Schema der communicatio idiomatum durchgeführt werden, welches trotz der modernen Kenotiker die treffendste Form ist, in welcher die Aufgabe der Christologie gestellt ist.

5. Das wiederhergestellte Ebenbild Gottes im Menschen. Sermo 21, 6. Sic te non deseret spes in tempore malo nec in bono providentia deerit, erisque inter adversa et prospera mutabilium temporum tenens quandam aeternitatis imaginem, utique hanc inviolabilem et inconcussam animi aequalitatem, benedicens dominum in omni tempore, proindeque vindicans tibi etiam in huius nutabundi seculi dubiis eventibus certisque defectibus perennis quodammodo incommutabilitatis statum, dum te coeperis reformare in insigne illud antiquum similitudinis aeterni dei . . . In qua se conditum novit ac per hoc etiam cogens, ut dignum est, seculum istud, quod propter se factum fuit, versa vice mirum in modum conformari sibi, dum omnia ei cooperari in bonum incipiunt, tanquam in propria et naturali forma, abiecta degeneri specie, recognoscentia dominum suum, cui ad serviendum creata fuere. 7. Unde arbitror illum sermonem, quem dixit de se Unigenitus, videlicet si exaltaretur a terra, omnia traheret ad seipsum, cunctis quoque eius fratribus posse esse

communem, his utique, quos pater praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui . . . Quod si ita est, non putent divites huius seculi, fratres Christi sola possidere caelestia . . . Possident et terrena et quidem tanquam nihil habentes sed omnia possidentes, non mendicantes ut miseri sed ut domini possidentes, eo magis domini quo minus cupidi. Denique fideli homini totus mundus divitiarum est. Totus plane, quia tam adversa quam prospera ipsius aeque omnia serviunt ei et cooperantur in bonum. — Sermo 85, 5. Nihil omnipotentiam Verbi clariorem reddit, quam quod omnipotentes fecit omnes, qui in se sperant. Denique omnia possibilia credenti. Annon omnipotens, cui omnia possibilia sunt? Ita animus, si non praesumat de se, sed si confortetur a Verbo, poterit utique dominari sui, ut non dominetur ei omnis iniustitia. Ita, inquam, Verbo innixum et indutum virtute ex alto nulla vis, nulla fraus, nulla iam illecebra poterit vel stantem deiicere, vel subiicere dominantem. — Wenn in der Lehre vom Urstande der Menschen die Herrschaft über die Welt zu der ursprünglichen Vollkommenheit derselben und zum göttlichen Ebenbilde in ihm gerechnet wird, und unter den Folgen ihrer Sünde bemerkt zu werden pflegt, daß dieser Vorzug an sein Gegentheil, die Herrschaft der Welt über die Menschen, verloren gegangen sei, so ist in der gewöhnlichen Darstellung der Dogmatik nicht dafür gesorgt, daß die Herstellung der Herrschaft über die Welt unter den Merkmalen der Erlösung aufgewiesen werde. Wenn man bei der Lehre vom Heilsstande des Gläubigen angekommen ist, so liegt theils der durch die Sünde verlorene Urstand soweit zurück, theils hat man mit den Begriffen iustificatio, vocatio u. s. w. so viel zu thun, daß man vergißt, jenes Merkmal der Erlösung als einen wesentlichen Umstand zur Darstellung zu bringen. Das ist eine Folge davon, daß man die Dogmatik an einem geschichtlichen Faden abspinnt; denn je länger derselbe ist, um so schwächer wird er, und zu schwach, um alle nothwendigen Erinnerungen fortzutragen. Allein wer sich innerhalb des Heilsstandes über dessen verschiedene Beziehungen Rechenschaft giebt, wird, obgleich seine persönliche Erinnerung nicht auf den Sündenfall der Stammeltern zurückreicht, nachweisen können, worin das göttliche Ebenbild besteht, dessen Erneuerung durch Christus denen zugesichert ist, welche Gott zur Aehnlichkeit mit seinem erstgeborenen Sohn vorherbestimmt hat. Bernhard hat die Punkte in musterhafter und erschöpfender Weise bezeichnet, welche für den Gläubigen nach der Seite Gottes und nach der Seite der Welt hin in Betracht kommen. Die Stetigkeit und Unveränderlichkeit des

guten, im Dank gegen Gott erscheinenden Willens ist die Gleichheit mit dem ewigen Gott, oder das ewige Leben, dessen man sich in der Umgebung durch unsichere Erfolge, durch unzweifelhafte Mängel, durch den Wechsel von Glück und Unglück erfreut und versichert. Indem man unter diesen fortdauernden Umständen der irdischen Mängel stets fähig ist, Gott zu danken, und darin die Kraft des guten Willens über das natürlich gegebene Verhältniß zwischen der Welt und uns ausübt, so unterwirft man sich die Welt, die, wie sie für die Menschen als Brüder Christi geschaffen ist, hiedurch den Zwang des Herrn erfährt, sich nach ihm zu richten und zu seinem Zwecke mitzuwirken. Denn eben auch Gott ist die Macht über die Welt und den Wechsel in ihr als der sich gleich bleibende gute Wille, welcher um seiner selbst willen die Gemeinde der seinem Erstgeborenen gleichartigen Menschen als den Zweck der Welt ewig sich vorsetzt. Denn nur mit Einschluß dieser Zweckbeziehung können wir den Willen Gottes als gut oder als die Liebe erkennen. Diese Bestimmungen ergeben sich, wenn wir die unter 4. erörterten Andeutungen des richtigen Begriffs von Gott mit den unter 5. vorliegenden Anspielungen auf die Ewigkeit Gottes combiniren. Eine eigenthümliche Anwendung von der den Gläubigen zustehenden Herrschaft über die Welt macht Bernhard noch durch die Behauptung, daß die Selbstbeherrschung der Gläubigen in dem Gebrauch der irdischen Güter, die Ermäßigung ihrer natürlichen Begierde nach denselben auch den Weltmenschen es zur Erkenntniß bringen kann, daß die Gläubigen, indem sie von den weltlichen Gütern nicht beherrscht werden, eben dieselben sich unterwerfen. Denn ein Drittes giebt es nicht in dem Verhältniß zwischen der Welt und den Menschen. Endlich ist es noch ein wichtiger Beitrag zu dem Begriff von Gott, daß Bernhard in der so zu verstehenden Herrschaft der Gläubigen über die Welt, oder in der Zuversicht des Glaubens, der seinen Antrieb, sein Maß, seine Kraft von Christus empfängt, und Alles zu leisten vermag, einen Grund für die göttliche Allmacht Christi erkennt. Sind jene Leistungen des Glaubens und dieses Attribut Christi als gleichartig anzusehen, so ist die Allmacht Christi auch nur unter der Bedingung zu denken, daß er als der Träger desselben guten Willens erkennbar ist, welcher auch die Allmacht Gottes sicher stellt, indem er sie dem ewigen Zwecke Gottes unterordnet.

Man sieht, Bernhard verfährt in diesen Gedankenreihen so, daß er die böse Nachrede erfahren könnte, durch Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie entwerthe er das Christenthum. Ich halte es für gerathen, hierüber einige Aufklärung zu schaffen; denn diejenigen, welche den Anspruch erheben, die Theologie müsse ihr höchstes Problem meta-

physisch auffassen und lösen, wissen offenbar nicht, was sie sagen. Den letzten Anlaß zu diesen Reden kann ich nur darin finden, daß Aristoteles in der Disciplin, welche den Titel Metaphysik sehr zufällig bekommen hat, auch eine Beziehung der Welt erörtert, welche er Gott nennt. Weil nun diejenigen Philosophen bis auf Christian Wolf hinunter, welche dem Aristoteles nachgearbeitet haben, in der Metaphysik auch eine Lehre von Gott vortragen, so gilt bei gewissen Leuten jede wissenschaftliche Bestimmung des Gottesbegriffs auch innerhalb der positiven Theologie für metaphysische Erkenntniß. Ferner, weil etwas, was Gott genannt wird, in Aristoteles' Metaphysik vorkommt, so gilt die Metaphysik für die am höchsten gerichtete und greifende wissenschaftliche Erkenntniß. So viel ich aber weiß, behauptet die Metaphysik des Aristoteles die Stufe der elementarsten und unbestimmtesten Erkenntniß der Wirklichkeit, da sie nur diejenigen Begriffe aufzeigt, in welchen die Naturdinge und die geistigen Größen ohne Unterschied aufgefaßt und erklärt werden. Die Begriffe des Allgemeinen und Einzelnen, der Form und des Inhalts, des Dinges, der bewegenden und der Zweck-Ursache sind eben deshalb nicht die Erkentniß von höchstem Werthe, weil sie die Wirklichkeit nicht erschöpfen, vielmehr bei ihnen darauf gerechnet wird, daß sie durch die Erkenntniß der besonderen Bedingungen und Gründe überboten werden, aus denen ein Theil der Dinge als Naturwesen, der andere als geistige Kräfte oder Personen erkannt wird. Da nun im wissenschaftlichen Erkennen das Bestimmte höheren Werth hat als das Unbestimmte, so ist die metaphysische Erkenntniß der Dinge im Allgemeinen nur die Vorbereitung der bestimmten Erkenntnisse in Physik und Ethik. Physik und Ethik sind also dem Zwecke und dem Werthe nach der metaphysischen Erkenntniß übergeordnet. Nun rechnet aber Aristoteles auch den Begriff von Gott zur Metaphysik. Mit diesem Namen aber belegt er den letzten Endzweck, welcher über allen Zweckursachen in der Welt stehen soll, welcher unbewegt, also auch ohne Willen, sich selbst denkend, die zweckmäßig zusammenhängenden Dinge, welche sich nach ihm hin bewegen, als Einheit erkennen läßt. Mit welchem Rechte Aristoteles diese Beziehung der Welt Gott nennt, kann doch einem Menschen nicht zweifelhaft sein, welcher in der Religion Gott als den Willen kennt, dem er sich besonders verpflichtet fühlt, gerade sofern er sich von der Welt unterscheidet. Am wenigsten dürfte ein positiver christlicher Theolog sich verhehlen, daß der Endzweck der Welt, den Aristoteles fordert, um deren Einheit für das Erkennen zu sichern, mit zur Welt gehört, ihren Umfang nicht überschreitet, also im Wesentlichen der Vorstellung von Gott unähnlich ist, auf welche der Christ sich hingewiesen findet. Ist denn aber

die natürliche Theologie, welche sich in der christlichen Zeit innerhalb der Metaphysik angesiedelt hat, mehr werth als der Gedanke des Aristoteles, den er Gott nennt? Sind die neuplatonischen Abstractionen von der Welt, welche hier mit einigen Formen der religiösen Vorstellung von Gott zusammengeschweißt sind, von gleicher Geltung wie die Erkenntniß Gottes, welche dem Christen in seiner besondern Gemeinde zusteht? Wer dieses glaubt, wird demgemäß die religiöse Erkenntniß Gottes als metaphysische Erkenntniß, oder die Religion als populäre Metaphysik ansehen. Wer aber, in der Richtung, welche durch die Aeußerungen Bernhards angezeigt ist, jene Gleichsetzung religiöser und metaphysischer Erkenntniß ablehnt, wird sich bewußt sein dürfen, den Werth der christlichen Religion gerade aufrecht zu erhalten, und wird die Theologie der heillosen Confusion entziehen, die durch das entgegengesetzte Verfahren herbeigeführt wird, und innerhalb deren das Christenthum keinen seinem eigenthümlichen Werthe entsprechenden Ausdruck findet. Was hat man denn an jenen vielgerühmten metaphysischen Erkenntnissen von Gott, daß er das große X, das endlose Ding, die ziellose Kraft ist? Wenn man auf Grund des positiven Heilsglaubens, wie er im Christenthum zu üben ist, Gott als den selbständigen, seines offenbaren Endzweckes ewig gewissen Willen, und zwar als die Liebe begreift, welche die Welt auf den Zweck der durch Christus geeinten Gemeinde der Kinder Gottes hin schafft und leitet, so wäre es nur ein Erzeugniß specifischen Unglaubens, wenn man Gott erst metaphysisch als dingliche Natur, als allgemeine Macht oder dergleichen construirte, an welche jener Wille anzukleben wäre, oder seiner Macht einen unbestimmten Spielraum andichtete, der erst nachträglich durch bestimmte wohlthätige Zwecke eingeschränkt würde. Dem gegenüber bewähren sich die angeführten Andeutungen des heiligen Bernhard als die Elemente zugleich der zusammenhängenden und alles Nothwendige umfassenden christlich-religiösen Weltanschauung und als die Wegweiser einer richtigen positiven Theologie. Das entgegengesetzte Verfahren aber ist doch wohl Rationalismus? Oder ist nicht die Metaphysik und die natürliche Theologie von jeher das Erzeugniß einer gegen die positive Religion gleichgültigen ratio?

9. Die Gründung der Kirche Zweck der Erlösung. Sermo 68, 4. Non propter animam unam, sed propter multas in unam ecclesiam colligendas, in unicam adstringendas sponsam deus tam multa et fecit et pertulit, cum operatus est salutem in medio terrae. — Sermo 71, 11. Peccatores recipit ad poenitentiam in corpore suo, quod est ecclesia, pro quibus sibi incorporandis se

ipsum fecit peccatum, qui peccatum non fecit, ut destrueretur corpus peccati, cui aliquando complantati fuere peccantes, essentque in ipso iustificati gratis. — Es ist in den pietistischen Kreisen üblich, die Probe der wahren Frömmigkeit in die Vorstellung zu setzen, daß Christus gerade mich, den Einzelnen, ins Auge gefaßt habe, indem er die Erlösung beabsichtigt und ausgeführt hat. Gewissermaßen hat der heilige Bernhard den Ton für diese eigennützige Stimmung der Frömmigkeit angegeben, indem er von der höchsten Stufe der Contemplation, in welcher die Seele Ein Geist mit Gott werden soll, behauptet, animam deum videntem haud secus videre, quam si sola videatur a deo (sermo 69, 8). Allein mag diese Isolirung des Einzelnen von allen anderen seinesgleichen auf der höchsten Stufe der religiösen Erregung berechtigt, und diese Erregung selbst für Einzelne möglich sein, so kann das doch nicht maßgebend sein für die Selbstbeurtheilung, welche der Einzelne im Vergleich mit der Erlösung durch Christus anzustellen hat. Denn einmal weiß Bernhard zwischen jenem Genuß Gottes und dieser Reflexion wohl zu unterscheiden und läßt nicht zu, die Regel für jenen auch auf diese zu übertragen. Und dieses ist auch sehr leicht verständlich. Denn in der mystischen Schauung läßt man die besonderen, positiven, geschichtlichen und gemeinschaftlichen Bedingungen der christlichen Religion hinter sich, oder man abstrahirt von ihnen ebenso, wie von allen möglichen anderen Bedingungen des geistigen Daseins. Deshalb ist auch die mystische Schauung gar nicht blos für den Christen angezeigt, sondern ebenso gewiß für den Brahmanen, den alexandrinischen Juden, den Neuplatoniker, den pantheistischen Muhammedaner. Es ist also wohl eine fehlerhafte Vorschrift, daß man auch in der Erwägung der Erlösung und der Absicht des Erlösers so verfahre, wie es der Fall in der mystischen Schauung ist, nämlich sich vorzustellen, daß Christus gerade mich gesucht, um meinetwillen sich geopfert habe, und darüber zu vergessen, daß Christus für Alle hat sterben wollen, oder diesen Gedanken als einen gewöhnlichen und untergeordneten von sich abzuschieben. Haftet an dieser Vorstellungsweise der Schein gottseligen Wesens, so ist sie in Wirklichkeit oft genug der Ausdruck frommer Selbstsucht, welche ohne vorausgehende Absicht aus einer unrichtigen Ansicht hervorgehen kann; denn die leitende Vorstellung ist unwahr. Christus hat keinen Einzelnen als solchen gedacht, für den er hat sterben wollen; er hat aber auch seine Erlösungsabsicht nicht auf die formlose Vielheit der Menschen so gerichtet, daß dieselben auch unter dem Prädicat der Erlösung als unbestimmte Vielheit vorzustellen wären. Denn unter dem Prädicat der beabsichtigten Erlösung ist die Vielheit der

Menschen als die Einheit der religiösen Gemeinde Christi gesetzt. Dieser Gedanke ist auch kurz und bündig in dem Worte Christi ausgedrückt, daß sein Blut, das er im Tode opfern will, das Blut des Bundes sei. Die Absicht der Bundschließung durch seinen Tod schließt die Absicht ein, daß diejenigen als religiöse Gemeinde Eins seien, an welchen seine Aufopferung den Erfolg der Erlösung erreichen wird. Diesen Gedanken hat Bernhard ganz richtig formulirt. Demgemäß aber hat er ebenso richtig ausgesprochen, daß die poenitentia, welche die Erlösungsabsicht den Einzelnen zumuthet, um ihre Zugehörigkeit zu der Erlösungsgemeinde zu erproben, nicht außerhalb des Rahmens derselben möglich ist, sondern nur innerhalb desselben. Die Einwendungen, welche dagegen aufgebracht werden, haben mannigfache Wurzeln, z. B. die Gewöhnung an das von Melanchthon eingeschlagene dogmatische Verfahren oder das Vertrauen auf die von Schleiermacher in § 24 der Glaubenslehre aufgestellte Formel über den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus. Hauptsächlich aber trägt zur Befestigung dieser Motive die weitverbreitete Annahme bei, als könne die Religion in erschöpfender Weise nach psychologischen Gesichtspunkten verstanden werden. Nun fällt in die Psychologie derjenige Umfang der Erkenntniß des Geistes, innerhalb dessen jede einzelne geistige Person als Typus aller anderen betrachtet werden darf. Hiedurch aber wird die Thatsache der Religion nicht gedeckt; denn Religion ist immer eine gemeinsame Bewegung vieler Personen, welche an derselben nicht blos in ihrer psychischen Uniformität, sondern jede in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit betheiligt sind. Deshalb tritt das Verständniß jeder Religion unter dieselbe Bedingung, welche für jede Stufe der Sittenlehre gilt, nämlich daß man den Einzelnen von vorn herein als Glied der Gemeinschaft vorstellt, außerhalb welcher es überhaupt kein sittliches Dasein giebt. Man katholisirt also nicht, wenn man mit Bernhard und gegen Schleiermacher auch für das evangelische Christenthum geltend macht, daß der Einzelne nur als Glied der christlichen Gemeinschaft ein Verhältniß zu Christus hat.

7. Kirche und Prädestination. Sermo 78, 3. Secundum praedestinationem nunquam ecclesia electorum penes deum non fuit, . . . nunquam non grata exstitit, nunquam non dilecta . . . Paulum dico, qui ut multa alia ita hoc quoque de divitiis bonitatis dei non est veritus divulgare (folgt Eph. 1, 3—5). Nec dubium, quin voce electorum ista dicantur, et ipsi ecclesia sunt. — Es ist nun folgerecht, daß, wenn die Gemeinde der Erlösten, propter quos omnia fiunt, den Zweck der Weltschöpfung und Weltleitung Gottes bildet, sie auch als der Beziehungspunkt der Liebe Gottes zu

erkennen ist, welcher für Gott ewig da ist, indem er seine Liebe durch den Vorsatz der Prädestination auf deren Hervorbringung richtet.

8. Der Begriff und die Merkmale der geschichtlichen Kirche. Sermo 8, 2. Insufflavit eis, haud dubium, quin Jesus apostolis, id est primitivae ecclesiae, et dixit: accipite spiritum sanctum. — Sermo 12, 11. Fragrat ecclesia in his, qui sibi faciunt amicos de mammona iniquitatis, inebriat ministris verbi, qui vino laetitiae spiritualis infundunt terram et inebriant eam et fructum referunt in patientia. Ipsa audacter secureque sese nominat sponsam, tanquam quae vere habet ubera meliora vino et fragrantia (duftend) unguentis optimis. — Sermo 46, 4: Notandum vero, pulcre omnem ecclesiae statum uno versiculo comprehensum, auctoritatem scilicet praelatorum, cleri decus, populi disciplinam, monachorum quietem. In horum prorsus, cum recte sunt omnia, sancta mater ecclesia consideratione laetatur, et tunc ea quoque offert intuenda dilecto, cum ad eius, tanquam omnium auctoris, refert omnia bonitatem, nihil sibi ex omnibus tribuens. — Sermo 49, 5. Ordinavit in me caritatem (cant. 2, 4). Factum est autem hoc, cum in ecclesia quosdam quidem dedit apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios pastores et doctores ad consummationem sanctorum. Oportet autem, ut hos una omnes caritas liget et contemperet in unitatem corporis Christi, quod minime omnino facere poterit, si ipsa non fuerit ordinata. — Diese Erklärungen behaupten einen großen Abstand von dem juristisch verhärteten Kirchenbegriff Bellarmins, den wir regelmäßig allein zu beachten, und nach welchem wir die lateinisch-katholische Kirche ausschließlich zu beurtheilen pflegen. In der religiösen Betrachtung hat Bernhard die Vorstellung von der Kirche so zu bilden vermocht, daß es abgesehen von wenigem durchaus nicht unevangelisch wäre, mit ihm zu katholisiren. Die Apostel werden als die erste Generation der Kirche selbst anerkannt, indem die Mittheilung des heiligen Geistes an sie gedeutet wird, nicht wie es sonst üblich ist, als eine Stiftung Christi vor und über der Kirche, welche im Episkopat fortgesetzt wäre. Ihre Autorität in der Kirche ist also nur dadurch bedingt, daß keine spätere Generation derselben den Zusammenhang mit der ersten aufgeben kann, ohne in der Luft zu schweben. Der Bestand der Kirche in der Gegenwart aber ist daran zu erkennen, und sie hat ihre Bedeutung als Braut Christi darum, daß in ihr Diener des göttlichen Wortes, und daß in ihr aufopfernde, wohlthätige Menschen vorhanden sind, welche sich Freunde machen mit dem ungerechten Mammon. Daß es in der Kirche

verschiedene Stände giebt, Prälaten, Klerus, Volk, Mönche, ist nichts Befremdendes; und daß die Kirche in deren eigenthümlicher und gegenseitiger Ordnung ebenso befriedigt sein wird, als sie die Ehre dafür demjenigen erweist, der solchen Zustand durch seine Gnade herbeiführt, ist völlig correct. Und was kann man dagegen haben, daß die Lehrer und Hirten, welche Gott der Kirche verleiht zur Vollendung der Heiligen, durch die Liebe verbunden sein und gemäßigt werden sollen, um sich zur Einheit des Leibes Christi zu schicken? Ist die Zustimmung zu diesen Sätzen wirklich geeignet, einen evangelischen Theologen einer unüberlegten Verletzung des Protestantismus verdächtig zu machen? Wenn man nicht katholisirt, indem man den oben erörterten Sätzen Bernhards über Rechtfertigung durch den Glauben zustimmt, so katholisirt man auch nicht in einem unstatthaften Sinne, wenn man mit diesen Sätzen über die Kirche sympathisirt. Bernhard war allerdings ein Glied der römisch-katholischen Kirche, indem er das Eine und das Andere gepredigt hat, und war durchaus kein Lutheraner, auch kein Lutheraner vor Luther. Aber er ist als Prediger ein Zeuge dafür, daß die Kirche, in der wir stehen, nicht erst zwischen 1517 und 1530 erfunden, sondern daß sie älter ist. Indessen will ich solchen, welche diese und ähnliche Uebereinstimmungen mißdeuten, zum Schlusse klar machen, welches der Punkt ist, an welchem sich der evangelische Christ vom heiligen Bernhard scheidet. In dem Sermo 12, 11, aus welchem oben ein Satz über die Kirche ausgehoben ist, heißt es vor- und nachher: Quisquis et inebriat verbis et fragrat beneficiis, sibi dictum putet: Quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis. Et ad haec quis idoneus? Quis nostrum unum saltem horum integre perfecteque possideat, ut non videlicet interdum et in dicendo sterilior et in operando tepidior sit? Sed est, quae merito et non dubie hoc praeconio glorietur, ecclesia utique, cui nunquam de universitate sua deest, unde inebriet et unde fragret. Quod enim sibi deest in uno, habet in altero secundum mensuram donationis Christi ac moderationem spiritus dividentis singulis prout vult . . . Quod etsi nemo nostrum sibi arrogare praesumat, ut animam suam quis audeat sponsam domini appellare, quoniam tamen de ecclesia sumus, quae merito hoc nomine et re nominis gloriatur, non immerito gloriae huius participium usurpamus. Quod enim omnes plene integreque possidemus, hoc singuli sine contradictione participamus. — Bernhard hat darin vollkommen Recht, daß kein Einzelner sich für die Braut Christi erklären soll; in erster Linie kommt diese Ehre der Kirche zu, und die Glieder der Kirche nehmen daran nur Antheil. Als Theile der

Kirche aber sind sie unvollkommen, deshalb ist auch bei der Bethätigung ihres Antheils am Brautstande nicht auf Vollkommenheit zu rechnen, sondern ihr Christenbekenntniß und ihr wohlthätiges Handeln ist unter Umständen flau und schlaff. Diese regelmäßigen Mängel der Einzelnen aber werden nach Bernhard durch die Vollkommenheit der Kirche ergänzt. Das ist katholisch im besonderen Sinne, und ist nicht wahr. Die Kirche, welche hier so in Betracht kommen muß, wie sie aus den Vielen besteht, die in Bekennen und Handeln activ sind, ist selbst nicht in denselben Beziehungen vollkommen, wenn ihre activen Bestandtheile sämmtlich unvollkommen sind. Wer sich bei der Empfindung seiner unvollständigen Leistungen im christlichen Leben damit tröstet, daß ja die Kirche, deren Theil er ist, darin vollkommen sei, giebt sich einem ungegründeten und irreführenden Vertrauen hin, verzichtet dabei auf die volle Verantwortlichkeit für sich vor Gott und Menschen, und auf die Selbständigkeit in der Kirche, zu welcher er bestimmt ist, weil er, in der Kirche lebend und von ihr getragen, sich doch nicht für sein Handeln auf die Ergänzung durch die Kirche zu verlassen hat. Vielmehr hat Jeder, der sich bewußt ist, zu der von Christus erlösten Gemeinde zu gehören, seine Versöhnung mit Gott für sich zu erleben, indem er lernt, die Welt und sich zu beherrschen, und Gott in seinem Lebensberuf zu dienen. Was dabei unvollkommen bleibt, stellt man Gott anheim, nicht aber einer Integration durch die nicht minder unvollkommene Gesammtheit aller Unvollkommenen. Wer das Letztere behaupten würde, wäre dahin zu beurtheilen, daß er in unstatthafter Weise katholisire.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

109831
230.4
R512B
RITSCHL, ALBRECHT B.

